भारत इतिहास संशोधक मंडळ, पुणे.

त्रैमासिक

खंड ५८, अंक १-४, शक १८९९
(ऐतिहासिक संकीर्ण निबंध, खंड १९)

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ आणि श्री. विनायकराव ओतुरकर निधि यांच्या पुरस्काराने प्रकाशित)

अनुक्रमणिका

संपादन समिती :

प्रकाशक : डॉ. चिं. ना. परचुरे, चिटणीस, भा. इ. सं. मंडळ, १३२१ सदाशिव पेठ पुणे ४११०३०.

मुद्रक : म. बा. जोशी, बी. ए., ज्ञानविलास छापखाना, २७ बुधवार पेठ, पुणे ४११००२.

प्रकाशन : वैशाख शुद्ध प्रतिपदा, शक १९००; २७ एप्रिल १९७९

प्रस्तुत खंडापासून 'वर्ष' ऐवजी खंड वापरण्याची नवी पद्धत अमलात येत आहे. प्रत्येक वर्ष म्हणजे खंड समजावा. व त्याप्रमाणे हा खंड ५८ वा आहे. पूर्वीच्या अंकावर वर्ष ५६, वर्ष ५७ इ. असेल तेथे खंड ५६, ५७ असे समजावे. विशिष्ट मालेतील स्थान दाखविणारा क्रमांक अनुक्रमणिकेत दाखविला जाईल.

मूल्य रुपये १०-००

निवेदन

या अंकाची मुद्रणप्रत वस्तुतः जुलै १९७८ अखेर तयार झाली होती. परंतु छपाईसाठी लागणारा कागद मध्यंतरी सहा ते आठ महिने उपलब्ध न झाल्याने अंकाच्या प्रसिद्धीस उशीर होत आहे. वार्षिक संमेलन, वाढदिवस अशा प्रसंगी वाचलेल्या निबंधांखेरीज शिवराज नीतिचर्चासत्रातील काही निबंध या अंकात घेतले आहेत. तसेच, 'जैन संशोधन विशेषांका' साठी पुरेसे निबंध न आल्याने तसा खास अंक काढण्याऐवजी आलेले निबंध याच अंकात समाविष्ट केले आहेत.

गतवर्षीच्या मंडळकार्याची सविस्तर हकीकत वार्षिक अहवालात येईलच; परंतु दोनचार ठळक गोष्टींचा उल्लेख येथे करणे उचित ठरेल. गेली चार वर्षे मध्यवर्ती शासनाच्या शिक्षणविभागाकडून आपल्या संग्रहालयाला पुस्तक प्रकाशनासाठी अनुदान मिळत आहे. यावर्षी, 'तारीफ–इ–हुसैनशाह' या सचित्र ग्रंथाच्या प्रकाशनासाठी पंचावन्न हजार रुपयांचे आणि संग्रहालयातील चित्रे व वस्तू यांच्या छायाचित्रणासाठी चाळीस हजार रुपयांचे अशी अनुदाने संमत होऊन त्यांचा चवथा हिस्सा मंडळाकडे आला आहे. 'तारीफ–इ-हुसैनशाह' या ग्रंथाचे संपादन प्रा. ग. ह. खरे आणि डॉ. गो. त्र्यं. कुलकर्णी करीत असून तो छापण्याच्या कामाला लवकरच प्रारंभ होईल. यापूर्वी संमत झालेल्या पंचाहत्तर हजाराच्या अनुदानातून, 'भागवत पुराणाची चित्रे' व 'गंजिफांची पिक्चर पोस्टकार्ड' यांच्या छपाईचे काम पूर्ण होत आले आहे. याखेरीज उल्लेखनीय देणग्या म्हणजे श्री. ना. रा. साठे व श्री. नीलकंठराव गोखले यांनी दिलेल्या या देणग्या राजवाडे स्मृतिदिनाप्रीत्यर्थ वापरावयाच्या आहेत. मंडळाच्या पोथीसंग्रहासाठी या वर्षी तीन हजार पोथ्या मिळाल्या आहेत व सुमारे एक हजार कागदपत्रे लेख्यशालेसाठी मिळाली आहेत. नित्याच्या संशोधनातून, 'मराठी इतिहासाची विस्तृत शकावली, खंड पहिला' हा ग्रंथ प्रा. खरे यांच्या संपादकत्वाने नुकताच प्रसिद्ध झाला आहे. प्रयोगशाळेत, ताम्रपट व नाणी साफ करण्याच्या कामाखेरीज, जुन्या कागदांना लॅमिनेशन करण्याचे काम आता होत आहे.

नोव्हेंबर १९७९ अखेर मंडळाच्या कारभारी मंडळाच्या निवडणुका पार पाडाव्यात असे कारभारी मंडळाने ठरविले असून त्याप्रमाणे कार्यवाही सुरू केली आहे. मंडळाची घटना, निवडणुकी, इत्यादीसंबंधी निरनिराळ्या न्यायालयांत अनेक खटले चालू आहेत. या कामी मंडळातील कार्यकर्त्यांचे श्रम व वेळ आणि मंडळाचा पैसा मोठ्या प्रमाणावर खर्च होत आहे. हे वाद सामोपचाराने

सोडविता येऊ नयेत ही मोठी खेदाची गोष्ट आहे. योजलेल्या निवडणुका निर्विघ्नपणे पार पाडण्यास सर्वच सभासदांचे सहकार्य लाभेल अशी आशा आहे. त्रैमासिकाच्या कामात सहकार्य देणारे लेखक व कार्यकर्ते यांचे आभार.

आपल्या सर्व सभासदांना अभिमानाची वाटेल अशा एका घटनेचा उल्लेख करून हे प्रास्ताविक संपवीत आहे. अखिल भारतीय इतिहास परिषदेच्या येत्या वर्षाच्या अधिवेशनाचे अध्यक्षपदी प्रा. ग. ह. खरे यांची निवड झाली आहे. संशोधनाच्या–क्षेत्रात त्यांनी आजवर केलेल्या कार्याचा हा गौरव आहे. प्रा. खरे यांचे आपणा सर्वांच्या वतीने अभिनंदन.

हा अंक शक १८९९ च्या सभासदांसाठी आहे याची नोंद घ्यावी.

म. श्री. माटे
(कार्यकारी संपादक)

३० एप्रिल १९७९

मंडळाने गेल्या काही वर्षांत प्रकाशित केलेले ग्रंथ

स्वीय क्रमांक	ग्रंथनाम	वर्ष	अंक
१०६	ऐतिहासिक संकीर्ण साहित्य खं. १४	त्रै. व. ५२	अं १–४
१०७	ऐतिहासिक संकीर्ण साहित्य खं. १५	त्रै. व. ५३	अं १–४
१०८	ऐतिहासिक संकीर्ण साहित्य खं. १६	त्रै. व. ५४	अं १–२
१०९	सकळकळेकृत शिवकाव्य		
११०	ऐतिहासिक संकीर्ण निबंध खं. १८	त्रै. व. ५५	अं. १–४
१११	ऐतिहासिक संकीर्ण निबंध खं. १७	त्रै. व ५४	अं. ३–४
११२	ऐतिहासिक संकीर्ण साहित्य खं. १७	त्रै. व ५६	अं. १–४
११३	श्रीज्ञानदेव विशेषांक	त्रै. (खं) व ५७	अं. १–४
११४	मराठी इतिहासाची विस्तृत शकावली	पहिला खंड	
११५	ऐतिहासिक संकीर्ण निबंध खं. १९	त्रै. व ५८	अं. १–४
	Musium TALA PAINTINGS		

या अंकासाठी वापरलेला कागद महाराष्ट्र शासनाने सवलतीच्या दराने पुरविलेला आहे. त्याबद्दल कृतज्ञता व्यक्त करणे अवश्य आहे.

१. जैन धर्म आणि भारतीय संस्कृती

– सदाशिव अंबादास डांगे

जैन धर्मासंबंधी गेल्या शतकाच्या अखेरीपर्यंत जी मते प्रचलित होती त्यांचा पूर्ण ऊहापोह करून याकोबी या विद्वानाने जैन धर्माचे वेगळे आणि स्वतंत्र स्थान सिद्ध केले. ही गोष्ट इ. स. १८८४ सालाच्या आसपासची होय. तत्पूर्वी बऱ्याच विद्वानांचा असा (गैरसमज होता की जैन धर्म ही बौद्ध धर्माचीच एक शाखा होय. तसेच थॉमस, कोल्ब्रूक, स्टिव्हन्सन आदि विद्वानांचा असा एक गट होता की ज्यांच्या मते जैन धर्म हा बौद्ध धर्मापेक्षा वेगळा तर खराच, पण आधीचाही होता; तसाच विल्सन, लास्सेन आदींच्या मताप्रमाणे बौद्ध धर्म हा आधीचा असून जैन धर्म हा नंतरचा होय. या उहापोहात बुहलर आणि याकोबी यांचे मत अंतिम सत्य असून ते आता मान्य झाले आहे. ते हे, की जैन धर्म हा बौद्ध धर्माच्या आधीचा होय. जैन आणि बौद्ध धर्म हे परस्पर भिन्न नसून एकाच्याच दोन शाखा होत असे आधीच्या विद्वानांचे मत होण्याची कांही कारणे याकोबी यानी उध्दृत केली ती अशी– १) जैन धर्माच्या श्वेतांबर आणि दिगंबर या दोन्ही शाखांप्रमाणे महावीर हे कुंडपुर (किंवा कुंडग्राम) येथील सिद्धार्थ राजाचे सुपुत्र होत, तर गौतम बुद्धांचे स्वतःचे नाव सिद्धार्थ होते; (२) महावीरांच्या काही नातेवाईकांची नावे गौतमांच्या नातेवाईकांच्या नावासारखी होती; (३) महावीरांच्या पत्नीचे नाव यशोदा होते,तर गौतमांच्या पत्नीचे नाव यशोधरा.(४)महावीरांच्या वडीलभावाचे नाव नंदिवर्धन असे होते, तर गौतमांच्या सावत्र भावाचे नाव नंद होते.[1] परंतु गौतमप्रस्थापित बौद्ध धर्माच्या आणि जैन धर्माच्या बैठकीतील ब्राह्मणी-धर्म-विरोध समान असला, आणि वर्धमान महावीर व गौतम बुद्ध हे दोघेही क्षत्रियवर्णीय असले, तरी त्या दोन व्यक्तींत, त्यांच्या धर्माप्रमाणेच, परस्पर विभिन्नत्व होते. गौतम बुद्धांचा जन्म कपिलवस्तूत झाला होता, तर महावीरांचा जन्म वैशाली शेजारी असलेल्या एका लहान खेड्यात झाला होता; आणि हे त्यांच्यासंबंधी उपयोगात आलेल्या 'वैशालिक' या विशेषणावरून सिद्ध होते. (सूत्रकृताङ्ग १.३), अर्थात कुंडग्राम हे वैशालीचे छोटे उपनगर किंवा खेडे होते हे स्पष्ट होते. याउलट कपिलवस्तू हे ग्राम नसून मोठे शहर असावे. गौतमांची माता त्यांचा जन्म होताच मरण पावली होती, तर महावीरांचे आईबाप ते स्वतः वयात येईपर्यंत जिवंत होते. गौतमबुद्ध हे आपल्या वडिलांच्या हयातीत, आणि त्यांच्या इच्छेविरुद्ध, परिव्राजक झाले; याउलट महावीरांनी प्रव्रज्या घेतली ती आपल्या मातापित्यांच्या मृत्यूनंतर

आणि इतर वयस्कर अधिकारी व्यक्तींच्या संमतीवरून ! गौतमांनी सहा वर्षेपर्यंत व्रतस्थ जीवन घालवून मग प्रव्रज्या घेतली, तर महावीरांनी बारा वर्षे तसे जीवन व्यतीत करून मग प्रव्रज्या घेतली. गौतमांनी व्रतस्थपणाची सहा वर्षे फुकट गेली असे मानले, तर महाबीरांनी ही बारा वर्षे उपयुक्तच मानली असे नसून त्यांच्या परंपरेत बारा वर्षांचे व्रत प्रव्रज्येआधी आवश्यक ठरले. गौतमबुद्धांचे निर्वाण कुशी-नगर येथे झाले, तर महावीर पावा येथे निवर्तले. असे असल्याने गौतम बुद्ध आणि महावीर हे वेगवेगळे होते हे आपोआपच सिद्ध होते. इतकेच नव्हे, तर महावीर हे गौतमांपेक्षा आधी होऊन गेले असेही सुस्पष्टपणे सिद्ध होऊ शकते. अर्थातच वेबर यांचे मत, की जैन धर्म हा बौद्ध धर्मातील सर्वात प्राचीन पंथापैकी एक होय, हे मान्य होऊ शकत नाही असे याकोबी यांनी प्रतिपादिले[२]. अर्हन्, महावीर, सर्वज्ञ सुगत, तथागत, सिद्ध, बुद्ध इत्यादी विशेषणांच्या आधारावर प्रा. लासेन यांनी असे प्रतिपादिले होते, की ही विशेषणे महावीर यांच्या जैन धर्मात तशीच बौद्ध धर्मातही आढळतात; परंतु एकाच धर्मात काही विशिष्ट विशेषणांना अधिक स्थान आहे, तर दुसऱ्यात काही इतर विशेषणांना मुख्यतः 'तीर्थंकर' ही उपाधी जैन धर्मात 'प्रेषित' या अर्थी येते. तर बौद्ध धर्मीयांत ती अधर्मी या अर्थी येते. यावरून लासेन असा निष्कर्ष काढतात, की विशेष विशेषणांची निवड ही जैन धर्माने तत्पूर्वी प्रचलित असलेल्या बौद्ध धर्मीय रीतीतून केली. पण हेही मत खोडून काढून याकोबी असे सिद्ध करतात, की जैन धर्म ज्याअर्थी 'तीर्थंकर' ही उपाधी चांगल्या अर्थी वापरतो, त्याअर्थी तोच. ही उपाधी 'अधर्मी' या वाईट अर्थी वापरणाऱ्या, बौद्ध धर्मापेक्षा आधीचा असला पाहिजे. तसेच हिंदू धर्मातील, बौधायनप्रणीत, आणि जैन धर्मातील नीतिनियमांचा तुलनात्मक ऊहापोह करून याकोबी असे प्रतिपादतात की जैन धर्मीयांनी प्रथमश्रेणीच्या हिंदू नियमांच्या परंपरेला डावलून, द्वितीय श्रेणीच्या बौद्ध धर्मीय नीतिनियमांचा स्वीकार केला असेल असे म्हणावयास जागा नाही. जैन आणि बौद्ध धर्मीयांना दोघांनाही ब्राह्मण या संज्ञेविषयी आदर दिसतो; असे असल्याने जैन धर्माने तत्कालीन ब्राह्मणीय हिंदू धर्मीय नीतिनियम परस्पर स्वीकारणे हेच अधिक संभवनीय आहे.

यासंबंधात महावीरांच्या जन्मासंबंधीची प्रसिद्ध (दंत–) कथा ध्यानात येते. या कथेप्रमाणे वर्धमान महावीरांचे जन्माचे वेळी त्यांची ब्राह्मण आई देवानंद हिच्या उदरातून हा गर्भ काढून क्षत्रियाणी त्रिशला हिच्या उदरात तो स्थापन केला गेला[४] यात जरी क्षत्रिय वर्णीयापासूनच वर्धमानाचा जन्म झाल्याचे शेवटी सांगितले असले, तरी ब्राह्मणत्वाचा अंश महावीरांच्या ठिकाणी होता हे सूचित केले आहे. इतरत्र महावीरांना 'ब्राह्मण' असेही म्हटले आहे, [५] ज्याचे जैन सूत्रांतील भाषेत 'माहण' असे रूप होते. याठिकाणी एक गोष्ट आणखी ध्यानात ठेवणे आवश्यक आहे ती ही, की आचारांगसूत्रातील नवव्या अध्यायातील चारही पाळांचा शेवट

" त्या विद्वान मात्वर **ब्राह्मणाने** हा विधी अनुसरला आहे " (एस विही अणुवकन्तो माहणेण—) या वचनाने होतो. जैन धर्मसूत्रांतील अत्यंत प्राचीन असलेल्या या आचारांगसूत्रातील हा उल्लेख मोठा उद्‌बोधक आहे यात वाद नाही. प्राचीन सूत्रांचा समावेश असलेल्या **भगवतीसूत्रातही** महावीर स्वतः ब्राह्मणी देवानंदा आपली माता असल्याचे सांगताना दाखविलेले आहेत. हेही उल्लेखनीय आहे (भगवती ९.३३). असे असल्याने जैन कल्पसूत्रात आलेला यासंबंधीचा उल्लेख चिन्त्य आहे. तो असा " असे कधी झाले नाही, कधी होत नाही, कधी होणार नाही की अर्हत्, चक्रवर्तिन् बलदेव, किंवा वासुदेव, भूतकाळी, वर्तमानात किंवा भविष्यात हीन कुळात, दीन कुळात, भ्रष्ट कुळात, दरिद्री कुळात, याचक कुळात, दीन दुबळ्या कुळात, किंवा ब्राह्मण कुळात जन्म घेतील. " (**कल्पसूत्र** २.१७; याकोबी उ. ग्रं. पृ. २२५). **कल्पसूत्र** आणि **आचारांगसूत्र** या दोंहोत ब्राह्मणीच्या उदरातून क्षत्रियाणीच्या उदरात होणारे गर्भप्रणयन इंद्र करतो. आणि इंद्र (किवा **कल्पसूत्रात** शक्र) हा जम्बुद्वीपावर अधीक्षण करणारा दयाशील वीर देव म्हणूनच दोन्ही सूत्रात येतो. दोहोत "तत्कालीन प्रचलित प्रथेप्रमाणे" हे गर्भप्रणयन केल्याचा उल्लेख आहे. पण आचारांग सूत्रात यापुढे कुठलेही भाष्य दिसत नाही,तर कल्पसूत्रात वर उद्‌धृत केलेले भाष्य आहे. ज्यातून ब्राह्मणकुळात अर्हत् इत्यादींचा जन्म होणे अयोग्य होय अशी कारणमीमांसा केलेली आहे. असे असल्यानेच शक्र म्हणताना दाखविला आहे "... म्हणून जालन्धरायण गोत्रीय ब्राह्मणी देवानंदा,जी कोहाल गोत्रीय ब्राह्मण ऋषभदत्त याची पत्नी होय, हिच्या उदरातून काश्यप गोत्रीय सिध्दार्थाची पत्नी जी वासिष्ठ गोत्रीय त्रिशला हिच्या उदरात हा गर्भ नेणे मला योग्य होईल." (**कल्पसूत्र–२१**, याकोबी, तेथेच पृ. २२६).[६] यासंबंधात णाय सुए ' किंवा ' णायपुत्ते ' (ज्ञातपुत्र) ही विशेषणे नंतरच्या काळी वंशसूचक होऊन वर्धमानांना क्षत्रियत्व बहाल करण्यास कारणीभूत झाली, पण मुळात ते ब्राह्मणच होत असेही मत प्रतिपादिले गेले आहे[७]. या मताप्रमाणे महावीरांचे क्षत्रियत्व नंतरच्या जैनधर्मीय प्रवृत्तीमुळे प्रवर्तिले गेले, कारण बुद्धाप्रमाणे महावीर हेही वैदिक धर्माचे कट्टे द्वेष्टे होते असा चुकीचा समज पसरला. आणि बुद्ध हे ब्राह्मण नसल्याने, महावीर हेही मग ब्राह्मण असणे शक्य नाही असे मानले जाऊन ते क्षत्रिय होते हे भासविण्यात आले ! पण जुनी परंपरा नष्ट करणे शक्य नसल्याने गर्भप्रणयनाची क्लुप्ती निघाली.[८] हे मत योग्यही वाटते. कारण महावीरांचे अनेक शिष्य ब्राह्मण होते. इंद्रभूतीपासून-तो अखेरच्या गणधरापर्यंत[९].

वरील विवेचनावरून एक गोष्ट निश्चित सिद्ध होते ती ही की जैन धर्माच्या अगदी प्रारंभीच्या काळात ब्राह्मणांबद्दल घृणा दिसत नाही; ती पुढे काही कारणांवरून प्रतीत होत असली तरी ती मुळात नव्हती असे म्हणणे प्राप्त

आहे. या आणि वर उल्लेखिलेल्या काही मुद्द्यावरुन जैन धर्म आणि बौद्ध धर्म हे परस्पर विभिन्न होते हे सिद्ध करण्यात याकोबी या विद्वानाने जैनधर्माच्यासंबंधी तत्काळी प्रचलित असलेल्या कल्पनांना धक्का देऊन त्याचे खरे स्वरूप स्पष्ट करण्याचा यशस्वी प्रयत्न केला हे सिद्ध होते. अशा प्रकारे जैन धर्माचे स्वतंत्र अस्तित्व स्पष्ट करून तो धर्म बौद्ध धर्माच्या आधीचा होता हेही त्यांनी प्रतिपादिले; आणि त्यातील नीतितत्वे ही तत्कालीन हिंदू धर्मीय आचार्यांच्या शिकवणुकीतील नीतीतत्वांचे अनुकरण करतात असेही त्यांनी सांगितले.

ऋषभदेव, अरिष्टनेमी आणि आदिनाथ

अशाप्रकारे एकदा जैनधर्म हा बौद्ध धर्माच्या आधीचा होय हे सिद्ध झाल्यावर तो आणखी किती प्राचीन काळापर्यंत जाऊ शकतो हे बघण्याकडे विद्वानांचे लक्ष गेले. महावीर हे खरोखरीच होऊन गेले काय या शंकेचा पुरता निःपात होऊन महावीरांसंबंधीच्या जैन धर्मीय वाङ्मयातील उल्लेखांचा पुनश्च कसोशीने विचार होऊ लागला. महावीर यांनी नवीन धर्म प्रचलित केला हे खरे नसून ते शेवटचे तीर्थंकर होते हे सिद्ध झाले; पण त्यांच्या आधीच्या एकूण तेवीस तीर्थंकरांपैकी पहिले तीर्थंकर ऋषभ, नंतरचे बावीसावे अरिष्टनेमी आणि तेवीसावे पार्श्वनाथ व स्वतः महावीर हेच खरोखर ऐतिहासिक असून मधले सर्व पौराणिक म्हणून गणले पाहिजेत असा साधारण कल आहे.[१०] जैनांच्या कालगणतीच्या पद्धतीप्रमाणे प्रत्येक युग उत्सर्पिणी आणि अवसर्पिणी अशा कालखंडात विभागले गेले असून त्यांपैकी प्रत्येकात २४ तीर्थंकर जन्म घेतात. प्रस्तुत काळ हा अवसर्पिणी प्रकारचा असून त्यातील प्रथम तीर्थंकर हे ऋषभ होत.[११] महावीरांचे निर्वाण वयाच्या ७२ व्या वर्षी, खिस्तपूर्व साधारण ४८० ते ४६७ मध्ये झाले.[१२] पार्श्वनाथ महावीरांच्या २५० वर्षे पूर्वी निवर्तले.[१३] असे असल्याने पार्श्वनाथांचा काळ इ. स. पूर्व आठवे शतक येतो. त्यापलीकडच्या काळासंबंधी मात्र निश्चित असे मत देता येणे कठीण आहे. ऋषभदेवासंबंधीचा उल्लेखही नक्की अशा कालमर्यादेत येत नाही. ते–८४०००,०० वर्षे जिवंत होते आणि ५०० बांसा एवढे उंच होते. या उल्लेखात खरे मानण्याजोगे केवळ ऋषभांचे अस्तित्वच होय ! ऋषभांच्या अस्तित्वासंबंधी तसा प्रश्न येऊ नये; कारण त्यांच्या नावाचा आणि परिचर्येचा उल्लेख जैनेतर वाङ्मयात (हिंदू वाङ्मयात) आढवतो. त्यांच्या काळासंबंधी विद्वानांची विभिन्न मते आहेत; आणि ती जैन धर्माच्या पुरातन कालमर्यादेशी निगडीत असल्याने पारखणे आवश्यक आहे. याकोबी यांच्या मताप्रमाणे यासंबंधात “ शेवटचे प्राचीन तीर्थंकर तर केवळ पार्श्वनाथ हेच होत. त्याआधीचे सर्व केवळ दंतकथा आणि पुरावृत्तीय कल्पना यात नष्ट झाले आहेत. ”[१४] मुझुमदार यांचे मताप्रमाणे ऋषभदेव हे विठूर येथील विराज राजवंशातील एक

राजे असून ख्रिस्तपूर्व २९ व्या शतकात होऊन गेले. पण हे मत डॉ. शाह यांना मान्य नाही. कारण ते साक्षात जैन परंपरेशीच विसंगत आहे.[१५] जैनांच्या परंपरेप्रमाणेही ऋषभदेव हे प्रथम तीर्थंकर होत. पण वर पाहिल्याप्रमाणे त्यांचा काळ त्या परंपरेप्रमाणे ऐतिहासिक साच्यात बसत नाही. ऋषभांच्या मातापित्यांच्या नावाविषयीचे उल्लेख, तसेच त्यांचा पुत्र भरत यापासूनच भारतवर्ष हे नांव पडल्याचा तपशील जैनेतर परंपरेत आढळतो. पण अशी ही परंपरा फार जुनी नाही हे ध्यानात ठेवणे आवश्यक आहे. फार जुनी परंपरा ऋषभांच्या नावाशी जोडण्याचा प्रयत्न अजूनही सफळ झाला नाही असेच म्हणणे प्राप्त आहे. काही विद्वानांचा कल ऋषभदेव व अरिष्टनेमी यांचा उल्लेख ऋग्वेदात आहे असे मानण्याकडे दिसतो. अशा विद्वानात जैनधर्मीय विद्वानच केवळ नाहीत. तर इतरही मान्य व्यक्ती आहेत.

चक्रवर्ती, डॉ. संगवे आणि डॉ. भागचंद्र जैन यांचे असे मत आहे. पैकी डॉ. भागचंद्र जैन यांनी ऋग्वेदातील असा एक उल्लेखही दिला आहे. पण तो उल्लेख अत्यंत चुकीचा आणि विचारशून्य होय. त्यांनी दिलेला उल्लेख ऋ. १०-१०२. ६ हा होय.[१७] हा एकच उल्लेख त्यांनी केला यावरून त्यांच्या मताचे (आणि वरील दोन विद्वानांच्या मताचेही) महत्त्व फार नाही असेच दुर्दैवाने म्हणावे लागते. कारण दिलेल्या प्रस्तुत उल्लेखात ऋषभ हा शब्दही नाही. तेथील शब्द **वृषभ** असा आहे आणि त्याचा अर्थ निश्चितपणे 'बैल' असा आहे. अवतरणच उद्धृत करायचे तर ते असे आहे–

ककर्दवे वृषभ युक्त आसीन

अवावचीत्सारथिरस्य केशी । (ऋ. १०-१०२-६)

हा उल्लेख प्रसिद्ध मुद्गलानी सूक्तातील असून त्यात ऋग्वेदीय कृषिपर जीवनाचे सांकेतिक मिथुन–संकेत आहेत.[१८] वर दिलेल्या पंक्तीतही शकटाला (रथ मानून; पहा या सूक्तातील पहिलीच ऋचा " रथं मिथूकृतम् ") वृषभ जुंपलेला असून तो चालविणाऱ्या सारथ्याचा स्पष्ट उल्लेख आहे. हा सारथी 'केशी' (म्हणजे केस मोकळे सोडलेली) साक्षात् मुद्गलानी होय, जिचा उल्लेख याच ऋचेच्या दुसऱ्या अर्ध्या भागात स्पष्ट केलेला आहे. अर्थात् हे स्थळ जैनधर्मीय प्रथम तीर्थंकर जे ऋषभदेव त्यांच्या अतिप्राचीन उल्लेखाला समर्थक नाही. खरे तर असे, की ऋग्वेदात ऋषभ शब्द असंख्यदा येऊनही त्याचा अर्थ अगदी सर्वत्र " वृषभ " म्हणजे बैल असाच होतो; आणि तत्कालीन कृषि समाजातून वाढलेल्या प्रतीकाप्रमाणे सर्व समर्थ देवांचे ते लाडके विशेषण ठरते ! अशा या उल्लेखांत ऋषभदेवांचा पडताळा पाहणे नितांत हास्यास्पदच नव्हे तर अश्लाघ्यही होय.

चक्रवर्ती यांचे मताप्रमाणे जैन तीर्थंकर अरिष्टनेमी त्यांचाही उल्लेख ऋग्वेदात आहे.[१९] डॉ. एस् राधाकृष्णन् यांचेही असे मत आहे, की यजुर्वेदात वृषभ, आदिनाथ आणि अरिष्टनेमी या तीन जैन तीर्थंकरांचा उल्लेख आहे.[२०] आणि डॉ. संगवे ते मत काहीही चिकित्सा न करता, किंवा पडताळा घेऊन न पाहता, उध्दृत करतात– आणि, विरोध न दर्शविल्याने, मान्य करतात असे वाटते !! पण डॉ. राधाकृष्णन् या आपल्या मताच्या पुष्टीसाठी संदर्भ देत नाहीत हे विशेष जाणवते. नव्हे, यजुर्वेद या मोघम उल्लेखात शुक्ल की कृष्ण काय समजावे याचेही ज्ञान त्यांच्या मताने होत नसल्याने ते त्याज्य मानण्यापलीकडे गत्यंतर राहत नाही. बहुधा हे मत त्यांनी कुठून तरी घेतले असावे; पण कुठून हेही कळण्यास मार्ग नाही. शोध करूनही असे म्हणणे प्राप्त आहे की वैदिक वाङ्मयात (ऋग्वेद, यजुर्वेद दोन्ही शाखा आणि इतर पूरक वाङ्मय यात) अरिष्टनेमी हे **नाव** म्हणून सापडत नाही. ते एक विशेषण आहे; आणि ते जसे ऋग्वेदात येते तसेच, म्हणजे त्याच संदर्भात, इतरत्र वैदिक वाङ्मयात येते. तेथील स्थळे पाहिली तर एक तर ते रथाचे विशेषण म्हणून येते किंवा तार्क्ष्याचे विशेषण म्हणून येते. असे असल्याने अरिष्टनेमी आणि ऋषभ यांना वैदिक उल्लेखात पाहणे अशक्य आहे. ज्यांनी तसा प्रयत्न केला, त्यांनीही नक्की आणि समंजस पुरावा दिला नाही ! तीच स्थिती अजितनाथ या तीर्थंकरांची आहे. अरिष्टनेमी हा नामवाचक उल्लेख महाभारतात येतो (वन १८४) पण तेथेही हा अरिष्टनेमी नावाचा मुनी दुसरा तिसरा कोणी नसून तार्क्ष्यच होय; आणि तो ब्राह्मणांना उपदेश करतो. (उक्त ग्रं. ८ जग्मुश्चारिष्टनेम्नोऽथ तार्क्ष्यस्याश्रमञ्जसा; आणि १३ तानब्रवीत्तत्र मुनिस्तार्क्ष्यः पुरञ्जय). अर्थात् हा तार्क्ष्य मुनी अरिष्टनेमी नवीन नसून ऋग्वेद आणि इतर वैदिक संहितातील तार्क्ष्यच होय (ज्याचे मूळ स्वरूप पंखयुक्त अश्व, आणि नंतर सुपर्ण–गरुड असे झाले). अर्थात् जैनधर्मीय ग्रंथात उल्लेखिलेल्या अरिष्टनेमी या तीर्थंकरांवरूनही हे महाभारतातील नाव सुचले असे मानले तरी त्यात त्या तीर्थंकरांचे वेदविहितत्त्व सिद्ध होत नाही; आणि वैदिक काळाएवढे प्राचीनत्व सिद्ध होणे अशक्य होते. महाभारतातच अरिष्टनेमी हे श्रीकृष्णाचे एक नाव म्हणून येते. (उद्योग ७१.५); पण तेथेही, महाभारतकालाचा विचार करता जैनधर्मीय उल्लेखानंतरचेच हे उल्लेख होत हे सिद्ध होते, त्यापूर्वीचे वैदिक प्राचीनत्व नव्हे ! आणि शिवाय श्रीकृष्णाचे म्हणून उल्लेखिलेले हे नावही प्राचीन सुवर्ण तत्त्वाशी संबंधित असून कृष्णालाच गरुड सुपर्ण अरिष्टनेमी म्हटलेले आहे (उक्त स्थ. ५, ऋषिं सनातनतमं विपश्चितं, वाचः समुद्रं कलशं यतीनाम् । अरिष्टनेमिं गरुडं सुपर्णं, हरिं प्रजानां भुवनस्य धाम) असे असले तर मग २४ तीर्थंकरांच्या यादीत अग्रगण्य असलेल्या ऋषभदेवासंबंधी जैन परंपरेत प्रचलित असलेल्या समजुतीविषयी काय हा प्रश्न साहजिकच उत्पन्न होतो. पार्श्वनाथ आणि

वर्धमान महावीर यांच्या ऐतिहासिकत्वाविषयी संशय नाही हे वर आले आहेच. त्याचप्रमाणे हे दोन आणि ऋषभदेव सोडून इतर तीर्थंकरांच्या केवळ पौराणिकत्वासंबंधीही सूचना वर आली आहे. प्रत्येक काळात चोवीस तीर्थंकर होऊन गेले या सिद्धान्ताप्रमाणेही ही एकूण चोवोस नावे योजली असण्याचीही शक्यता आहे. काहीही असले तरी या इतर नावांसंबंधी ऐतिहासिक पुष्टी होणे कठीण आहे. असे असले तरी, आणि आद्य तीर्थंकर ऋषभदेव हे ऋग्वेद किंवा त्यानंतरचा वैदिक संभार यात उल्लेखित नाहीत हे मान्य करूनही, असे म्हणावे लागते की ते पार्श्वनाथांच्या बरेच आधी होऊन गेले असले पाहिजेत. पण, किती आधी हा प्रश्न परत नीट प्रकाशात येत नाही. ऐतिहासिक निकषावरच बघायचे तर वैदिक काळाच्या अखेरी अखेरीस ते होऊन गेले असे निश्चित म्हणता येते. डॉ. राधाकृष्णन् यांच्या मताप्रमाणे ख्रिस्तपूर्व पहिल्या शतकात ऋषभदेवांची पूजा निश्चित आढळते.[२१] याला आधार त्यांनी दिला नसला तरी स्पष्टपणे उध्दृत करता येतो. तो खालीलप्रमाणे :–

जैन धर्माचे अध्ययन करणाऱ्या आणि त्यावर आपली मते प्रसिद्ध करणाऱ्या बहुतेक विद्वानांनी ऋषभदेवांच्या संबंधात लिहिताना त्यांचा उल्लेख **भागवतपुराण** आणि **विष्णु पुराण** यांत येतो असे सांगितले आहे; आणि ते बरोबरच आहे.[२२] पण त्याही आधी **महाभारतात** ऋषभदेवांसंबंधे मोठा उपयुक्त असा वृतान्त आहे. तो असा– ऋषभकूटावर ऋषभ नावाचे तपस्वी आहेत. त्यांचे वय शेंकडो वर्षांचे असून ते अत्यंत कोपशील आहेत. दुसरे कोणी त्यांच्याशी बोललेले त्यांना खपत नाही. दुसरे कोणी बोललेच तर त्याचे पारिपत्य करण्यासाठी त्यांनी त्या पर्वताला सांगून ठेवले आहे की जो कोणी येथे बोलेल त्यावर दगडांचा वर्षाव करावा (उपलान्सृजेस्तथा). त्यांनी वाऱ्यालाही शब्द करायला मनाई केली आहे ! म्हणूनच कोणीही पुरुष बोलला तरी त्याचे ते बोलणे मेघगर्जनांनी खंडित केले जाते (वनपर्व, ११०.८–१०). आणि याच वृत्तान्तात शेवटी ऋष्यभृंग ऋषीचा वृत्तांत जोडून टाकला आहे. ऋष्यशृंग ऋषींनी लोमपादाच्या मुलीचा स्वीकार करून त्याचे राज्य अनावृष्टीपासून कसे वाचविले तो हा वृत्तान्त होय. या दोन वृत्तान्तात साधारण भाग म्हणजे ऋष्यशृंग पर्जन्याचे जनक आहेत, तसेच ऋषभदेव त्याच स्थानाच्या आसपास असून मेघ आणि वायू यांच्यावर त्यांचे प्रभुत्व आहे. पर्वतावरून फेकले जाणारे दगड 'उपल' शब्दानी निर्दिष्ट केले आहेत, हे ध्यानात ठेवण्याजोगे आहे. 'उपल' याचा दुसरा अर्थ मेघातून पडणाऱ्या 'गारा' असाही होतो ! महाभारतातील या उल्लेखावरून ऋषभदेव एकटेच कुठेतरी पर्वतावर राहत असत हे स्पष्ट आहे. तसेच, लोक त्यांना भेटण्यासाठी जाण्याची इच्छा करीत; आणि त्यांच्याशी बोलण्याची पण इच्छा करीत; पण ते न बोलता मौन

राहण्याची इच्छा करीत व लोकांना आपल्याजवळ येण्यापासून मज्जाव करीत असे सूचित होते. महाभारताच्या काळाकडे पाहता, डॉ. राधाकृष्णन् यांचा ऋषभदेवांसंबंधीचा, वरील उल्लेख बरोबर आहे असे मानण्यात प्रत्यवाय नाही. **भागवत पुराण** आणि **विष्णुपुराण** (२.१). यात साधारण सारखाच वृतान्त येतो. त्याप्रमाणे काही नवीन प्रकाश पडतो. आग्नीध्राचा पुत्र नाभी; त्याचे लग्न मेरुदेवीशी झाले. त्यांपासून ऋषभदेवांची उत्पत्ती झाली. ऋषभदेव, अशाप्रकारे आग्नीध्रराजकुलात जन्मास आले. पुढे ऋषभदेव राज्यावर अभिषिक्त झाल्यावर त्यांच्या राज्यात मोठा दुष्काळ पडला; कारण इंद्राने ईर्षेमुळे पाऊसच पाडला नाही. पण ऋषभदेवांनी आपल्या सामर्थ्याने पाऊस पाडला. तेव्हा इंद्राने आपली कन्या जयन्ती हिजबरोबर त्यांचा विवाह करून दिला. त्यांचे राज्य अंजनाभखंड हे होते. त्यांना शंभर पुत्र झाले; पैकी सर्वांत वडील मुलगा भरत होय, ज्याच्यावरून भारतवर्ष हे नाव या देशाला पडले. भरताचा मुलगा सुमती होय. सुमती हे एका तीर्थंकरांचे नाव होय हे ध्यानात धरल्यास येथे त्यांच्या ऐतिहासिकत्वाला पुरावा मिळेल असे मानणे कितपत योग्य आहे हे ज्याचे त्याने ठरवावे. पण या वृत्तान्तात (भाग. पु. ५. अध्याय ३ व पुढे) वृषभदेवांनी प्रव्रज्या घेतल्याचा स्पष्ट उल्लेख आहे; आणि त्या दशेत त्यांचे वर्णन पुढील प्रकारचे आहे–त्यांनी स्वतःजवळ काहीही परिग्रह ठेवला नव्हता; विदेही अवस्थेत वेड लागलेल्या मनःस्थितीत ते फिरत (उक्तस्थ २८ शरीरपात्र परिग्रह उन्मत्त इव गगनपरिधान;) ते पूर्णपणे दिगंबर होते; त्यांचे केस विस्कटलेले होते (प्रकीर्णकेशः). यात 'गगनपरिधरः' आणि 'उन्मत्त इव' हे दोन शब्द परिव्राजकाचे दिगंबरत्व दाखवितात. पुढे ते 'अवधूतवेष' होते असेही म्हटलेले आहे; आणि कोणी बोलले तरीही न बोलता मौनच पाळणारे होते असेही सांगितले आहे (अभिभाष्यमाणोऽपि जनानां गृहीतमौनवृतस्तूष्णीं बभूव). त्यांनी 'आजगरव्रत' धारण केले होते त्यामुळे झोपलेल्या स्थितीतच ते खात–पीत इत्यादी. शेवटी ते कर्णाट देशात गेले आणि तेथे दावाग्नीत सापडून भाजल्यामुळे त्यांचा अंत झाला. (५.६ व पुढे). त्याच संदर्भात असेही म्हटले आहे की त्यांनी आपल्या तोंडात (मौन पाळायचे चिन्ह म्हणून?) एक दगडाचा तुकडा धारण केलेला असे, सर्व वर्णनात मात्र क्वचितही अनादर नाही; उलट ऋषभदेव हे साक्षात् विष्णूचे अंश होते असे म्हटले आहे; आणि त्यांनी स्वतःच्या ठिकाणीच आहवनीय अग्नीचे अधिष्ठान करून परिव्रज्या घेतली असा सूचक तपशील आहे (५.३.२८ आत्मन्यारोपिताहवनीयो ब्रह्मावर्तात् परिवव्राज). अर्थात् ते परिव्राजक होते आणि मौनत्व पाळीत असले तरी, वैदिक विधिप्रमाणे आहवनीय अग्नीची परिचर्या करणारे होते[२३] असा ध्वनी यातून काढण्याचा प्रयत्न आहे; त्यावरून हिंदूधर्मीयांना ते जवळचे वाटत असे सिद्ध होते. यात कोठेही जैन किंवा जिन असा उल्लेख नाही.

ऋषभदेवासंबंधीच्या वरील वृत्तान्ताशी जैन परंपरा ताडून बघता असे मानण्यास प्रत्यवाय नाही की ऋषभदेव हे ऐतिहासिक पुरुष तर होतेच पण महाभारतकाळाच्या आधीच खि. पू. ३ रे शतक ते इ. स. २ रे शतक) विख्यात असून पूजेस पात्र झाले होते. यातच १६१ खिस्त पू. मध्ये कलिंगराज खारवेल याने मगधावर स्वारी करून, तीन शतकांपूर्वी नेलेला ऋषभदेवांचा पुतळा परत आणला [२४] या वृत्ताची भर घातली तर खि. पू. ५ व्या शतकातही ऋषभदेव अत्यंत पूज्य मानले गेले होते. यात वाद उरत नाही. पार्श्वनाथांचा काळ आठवे शतक खिस्तपूर्व आहे हे ध्यानात घेता व त्याही आधी ऋषभांचा काळ मानता खि. पू. ५ व्या शतकातली ऋषभदेवांची पूज्यता सहज आकलनात येऊ शकते. पण आधी पहिल्याप्रमाणे ऋषभदेवांचा काळ मुख्य वैदिक काळानंतरचा, म्हणजेच खि. पू. १००० नंतरचाच मानावा लागतो. कारण ऋषभांचा निर्विवाद उल्लेख वैदिक वाङ्मयात दिसत नाही. असे असल्याने ऋषभदेव हेच (वैदिक काळ.त व वाङ्मयात उल्लेखित नसले तरी !) अथर्ववेदात उल्लेखित महाव्रात्य होत [२५] हे मत अयोग्य होय. पण तत्पूर्वी अथर्ववेदात येणारी, आणि पंचविंश ब्राह्मणात अधिक स्पष्ट झालेली व्रात्यांसंबंधीची कल्पना काय होती हे पाहणे इष्ट होईल.

व्रात्यपंथ

अथर्ववेदात व्रात्यासंबंधी जे वर्णन येते त्यावरून ते वैदिक विधी न मानणारे असेच निश्चित होत असे म्हणता येत नाही. पण हिंदू परंपरेत धर्मशास्त्रानी व्रात्य हा सावित्री न शिकलेला, म्हणजेच ज्याचा उपनयनविधी झाला नाही असा माणूस म्हणून सांगितला आहे. अथर्ववेदातील वर्णनाप्रमाणे, व्रात्य या संज्ञेशी मगधातील व्यक्ती संबंधीत आहे. व्रात्यांचा प्रमुख (आचार्य किंवा देव) हा महाव्रात्य तो ज्या ज्या दिशेला गेला त्या त्या दिशेला मागध आणि पुंश्चली हे त्याच्या सेवेसाठी असत असा उल्लेख आहे. पूर्वदिशेला तो निघाला असता त्याचा मित्र मागध होता, तर श्रद्धा पुंश्चली होती, विज्ञान त्याचे वस्त्र होते. दिवस हे पागोटे (उष्णीश) होते. रात्र ही केस होते. कानात दोन कुंडलाकृती अलंकार होते. आणि (गळ्यात) 'कल्मलि' नावाचा मणी होना (**अथर्ववेद १५.२.५**) या वर्णनात येणाऱ्या मागध आणि पुंश्चली यांचा उल्लेख तसेच वरील अलंकाराचा उल्लेख पुढील सर्व ऋचांत येतो. ज्यात दक्षिण दिशेचा पश्चिमेचा आणि उत्तरेचा उल्लेख आहे. केवळ मागध आणि पुंश्चली हे विविधप्रकारे संकेतित केलेले आहेत. उदाहरणार्थ, मंत्र मागध, तर उषा पुंश्चली दक्षिणेला; हसणे (हसः) मागध, तर समृद्धी हीं पुंश्चली (इरा पुंश्चली; इरा याचा अर्थ समृद्धी किंवा वृष्टी असाही होतो) ही पश्चिम दिशेला; आणि उत्तरेला मेघगर्जन हा मागध तर वीज ही पुंश्चली अर्थात् पुंश्चलीशी संबंधित असलेला हा महाव्रात्य ऋषभदेवांपेक्षा नितान्त भिन्न होय.

दुसरे असे की, महाव्रात्य उष्णीश (पगडी) घालतो; हातात चाबूक धारण करतो. काळचा आणि लाल रंगाचे अजिन (चामडे किंवा चर्मनिर्मित 'वस्त्र') परिधान करतो. लाकडी पाटचापाटचांनी आच्छादलेल्या बैलगाडीत प्रवास करतो (फलकास्तोर्ण विपथ) हे वर्णन ऋषभदेवांना तर लागू पडतच नाही; शिवाय साधारण परिव्राजकालाही लागू पडत नाही. या वर्णनावरून रॉथ यांनी हे परि-व्राजकाला जुळेसे वर्णन आहे. असे सर्वप्रथम सूचित केले. [२६] परंतु त्यावर टीका करताना, नेमका उष्णीश, गाडी, चाबूक इत्यादी वस्तूंचा उल्लेख करून हे मत मान्य होणे शक्य नाही अशी स्पष्ट सूचना देण्यात आली. [२७] महाव्रात्यासंबंधीचा आणखी एक उल्लेख ध्यानात ठेवण्याजोगा आहे. लाल काळे वस्त्र (किंवा चर्म) त्याच्यासंबंधी जसे अथर्ववेदात उल्लेखिले आहे. तसेच पंचविंश ब्राह्मणातही आहे (२४.१८) त्यासंबंधात असे म्हटले आहे, की काळचाने शत्रूचे परिमार्जन तो करतो, तर लाल रंगाने तो नावडत्या शत्रूचे निर्दालन करतो. ही भाषा किंवा असा जनविश्वास परिव्राजकाच्यासंबंधी, आणि त्यातूनही ऋषभदेवांसंबंधी (जे अवधूत दिगंबर होते) असणे शक्य नाही (पहा अथर्ववेद १५.१–८) दुसरा मुद्दा म्हणजे महाव्रात्याने 'रजत निष्क' परिधान करण्याचा (पंचविंश क्र. १७.१.१४) ज्याचा परिव्राजकाशी नितान्त संबंध नाही. खरे म्हणजे हा महाव्रात्य, ज्याला या संबंधात महादेव म्हटलेले आहे, रुद्र शिवाशी अधिक जुळता आहे. रुद्र–शिव हा नील-लोहित म्हणून प्रसिद्ध आहे. शिवाय महाव्रात्याचा 'कल्मालि' हा अलंकार आणि त्याचा 'रजत निष्क' हा रुद्राशीच संबंधित होऊ शकतो. याला प्रत्यक्ष ऋग्वेदात पुरावा आहे. ऋग्वेदात व्रात्यासंसंधी उल्लेख नाही, पण केवळ एकटचा रुद्रासंबंधीच पुढील वचन येते. 'नमस्या कल्मली किनम' (क्र. २.३३.८) ज्यात महाव्रात्याच्या 'कल्मलि' या रत्नाचा स्पष्ट भाव आहे. तसेच हेही वचन बघण्या-जोगे आहे. "अर्हन विभर्षि सायकानि धन्व, अर्हन निष्कं यजतं विश्वरूपम" (ऋचा १०, हे अर्हन (रुद्रा)! तू बाण आणि धनुष्य धारण करतोस; हे अर्हन! तू 'यजत' असा निष्क, जो विविध रूपांचा आहे, धारण करतोस) 'निष्कं यजतम' हा शब्दप्रयोग इतर देवांसाठी येत नाही, इतकेच नव्हे तर तो केवळ एकदाच ऋग्वेदात येतो. तेव्हा हा 'यजत' निष्क आणि अथर्ववेद आणि पंचविंश ब्राह्मणात महाव्रात्यासाठी सांगितलेला 'रजत निष्क' यात मूलतः भेद नाही हे सिद्ध होते. नीललोहित रुद्राशी हे सर्व जुळते. असे असल्याने महाव्रात्य हा रुद्रच होय' हे स्पष्ट होते. [२८] असे असल्याने, व्रात्य आणि परिव्राजक यात कुठलेही साम्य नाही असे मानणे भाग पडते [२९] ऋषभदेवांशी तर ते मुळीच मानता येत नाही.

एवढे विवेचन केल्यानंतर, आता जैन धर्म आणि प्राचीन वैदिककालीन, पंथ यांतील वरवरच्या साम्यावर आधारलेली मते कशी स्वीकारता येत नाहीत हे पटू

शकेल. जसे महाव्रात्य आणि ऋषभ यांना मौलिकच नव्हे तर वरवरलेही साम्य नाही हे वरील विवेचनावरून दिसते, तसेच व्रात्य पंथ आणि परिव्राजकश्रमण जैन पंथ यांतही काही संबंध नाही हेही उघड होते. करमरकर हे जैन आणि बौद्ध धर्म उपनिषदकालानंतरच निर्माण झाल्याचे प्रतिपादतात पण पुढे असे सांगतात की हे दोन्ही धर्म आधीच्या आर्येतर अशा व्रात्यपंथापासूनच निघालेले होत. [30] तसेच अर्हत हा व्रात्यांचाच एक पोट पंथ होय असेही त्याचे मत आहे [31] फार काय वेद-वाङमयात येणारे यती हेसुद्धा व्रात्यांपैकीच होत असेही त्यांचे प्रतिपादन आहे. [32] याप्रमाणे जे जे इतर पंथ वैदिक वाङ्मयात दिसतात ते सर्व व्रात्यांपैकीच होय असे त्यांचे मत झालेले दिसते आणि ते सर्व आर्यविरोधी होत असाही त्यांचा ग्रह झालेला आहे.

क्षणभर हे मत मान्य केले, तरी या प्राचीन पंथीय उल्लेखात केवळ जैन धर्माचेच मूळ बघून जैनश्रमण धर्म इतका प्राचीन आहे असे म्हणणे म्हणजे, तोच पुरावा उपयोगात आणून बौद्ध धर्मही इतकाच प्राचीन आहे असेही म्हणण्याजोगे आहे! अर्थात हा पुरावा जैन धर्मांचे वैदिककालीन अस्तित्व सिद्ध करण्यास अनुपयुक्त आहे कारण अशा प्राचीन पंथातील कुठला ना कुठला अवशेष आजच्या पंथात असल्यास तो पंथ वा धर्म वेदकाळाइतका प्राचीन आहे असे म्हणण्याचा केवळ धोकाच उत्पन्न होत नाही, तर इतर परस्पर विरोधी आचारांचे नीट समाधान होऊ न शकण्याचा दोष असे समीकरण साधण्याच्या प्रयत्नात निर्माण होतो, हे ऋषभदेवांच्यासंबंधीच्या वरील विवेचनावरून ध्यानात येईल. जैनधर्मासंबंधीच मर्यादित बोलायचे झाल्यास, असेच केवळ म्हणणे शक्य आहे, की वेदकालेतर, किंवा वैदिक काळाच्या शेवटच्या टप्प्यात प्रस्फुटित होऊ लागलेल्या जैन धर्मातील काही आचार, विशेषत: ऋषभदेवादी तीर्थंकरांच्या परिव्राजक जीवनातील काही छटा या वेदकालीन, किंवा त्यापूर्वीच्याही, काही पंथांच्या आचारातून आल्या असण्याचा संभव आहे. पण असे हे सर्व वेदकालीन पंथ निश्चित अनार्य होते, किंवा जैनश्रमण होत असे म्हणणे सत्यास आणि विवेकी परामर्शास सोडून आहे. असे हे पंथ कसे होते, आणि त्यांच्यातील आचार कसे होते, या संबंधाने विवेचन करण्याइतकी सामुग्री सर्व पंथांच्या बाबतीत नसली तरी व्रात्यपंथासंबंधी आहे.

प्रथमच हे सांगून टाकणे आवश्यक आहे, की जसे हे व्रात्य अनार्य होते असे म्हणणाऱ्या बिद्वानांचा एक पक्ष आहे, तसाच ते नक्की अनार्य नव्हते, केवळ आर्यांचा तो एक भेद होता, असे प्रतिपादन करण्याचाही प्रयत्न झाला आहे. ते अनार्य होते असे म्हणणाऱ्यांत वर ज्यांचे मत उद्धृत केले आहे ते करमरकर तर आहेतच; पण इतरही विद्वान् आहेत. [33] याउलट व्रात्य हे अनार्य नसून आर्यांचा एक भेद-

विशेष होत असे मत मॅक्डोनल आणि कीथ यांनी व्यक्त केले आहे.[३४] व्रात्यासंबंधीचा असा उल्लेख आहे, की ते अदीक्षित असूनही दीक्षितांची भाषा बोलत; आणि उच्चारावयास जे सरळ ते उच्चारताना कठीण करून उच्चारीत.[३५] या तपशीलाकडे निर्देश करून मॅक्डोनेल–कीथ असे प्रतिपादतात, की त्या अर्थी हे लोक अनार्य असणे अशक्य होय. पण येथे असे म्हणता येते, की आर्येतर जमातींनाही आर्यांची भाषा बोलण्याचा प्रयत्न करताना अवघडल्यासारखे होऊन त्यांचा तो प्रयत्न जड होऊ शकेल. म्हणूनच मॅक्डोनेल–कीथ असे सांगतात की त्यांची भाषा प्राकृतसारखी असावी. अर्थात् या भाषेच्याच केवळ प्रश्नावरून हे लोक निश्चितच अनार्य किंवा आर्य असतील असे सांगणे कठीण आहे. आर्यांचाच एखादा वेगळा हा पंथ असू शकेल, की ज्यात वैदिक उपनयन इत्यादी विधींना महत्त्व दिले गेले नाही; आणि त्यामुळे त्यांची भाषा तत्कालीन परिशुद्ध भाषा राहिली नाही. भाषेसंबंधेही एवढेच दिसते, की त्यांची भाषा ही दीक्षितांची नव्हती ! म्हणजेच आर्यांतही अदीक्षित असे लोक नसतील असे म्हणवत नाही. फार तर, असे लोक आर्य असूनही अवैदिक होते, एवढे यातून निघते ! ! म्हणजेच वेदप्रतिपाद्य विधी न करणारेही आर्य तत्काली नसतीलच असे म्हणता येत नाही.

येथे आणखी एक सूक्ष्म मुद्दा विचारात घेणे आवश्यक आहे. तो म्हणजे असा. दीक्षितांची भाषा किंवा दीक्षित असाच भेद केला असल्याने, हे दीक्षित मुख्यतः यज्ञीय दीक्षा घेऊन चातुर्मासादी याग करीत राहणारे असे लोक, ज्यांना आज ‘ आहिताग्नि ’ म्हणून आपण ओळखतो, असणे अधिक संभवते. असे असल्याने त्यांची भाषा ही सर्वसाधारण लोकांची, आर्यसाधारणाची, भाषा नसून ब्राह्मण पुरोहित वर्गाचीच भाषा असणे अधिक शक्य आहे. असे असल्याने क्षत्रिय आणि वैश्य (किंवा शूद्रही) यांची भाषा या पौरोहिती किंवा ब्राह्मणी भाषेपेक्षा वेगळी असणे हेच संभवते. अशा लोकांची विशिष्ट भाषा असण्याचे कारणही, परंपरागत पौरोहित्य करणे आणि तत्संबंधीचे वाक्प्रचार दैनंदिन कर्मात उपयोगात आणणे हे होय. ही परिस्थिती सर्व काळी दिसते; आणि आजही ही परिस्थिती खरी आहे. ब्राह्मणांची आणि प्रभू जातीयांची भाषाही किंचित् वेगळी आढळते हे जमेस घेता, दीक्षित भाषा आणि अदीक्षित–भाषा यातील भेद आर्य–आर्येतर नसून ब्राह्मण पुरोहित आणि इतर असा भेद करणेच योग्य ठरेल.[३६]

व्रात्यांच्या संबंधात, या बाबतीत विचार करीत असता, असे दिसते की ते वैदिक ब्राह्मणी धर्म पाळीत नव्हते; पण त्यांचाही विशिष्ट असा यज्ञीय धर्म होताच. या संबंधात पंचविंश ब्रा. त काही उद्बोधक माहिती आहे, ती अशी– व्रात्य यज्ञ करीत होते, पण त्यांचा एक वेगळाच देव होता. बुध सौम्य (सोमपुत्र बुध) याला स्थपती करून (‘ स्थपति ’ याचा अर्थ एक अधिकारी

किंवा पुढारी; पण येथे यजमान) त्यांनी यज्ञास आरंभ केला. पण, त्यांनी, रीतीप्रमाणे वरुणाकडे यज्ञीय स्थळाची (देवयजनाची) याचना केली नाही. म्हणून वरुणाने त्यांनां शाप दिला, की त्यांना यापुढे वैदिक यज्ञात सामावून घेतले जाणार नाही. म्हणून वैदिकेतर पुरोहित आपल्या यज्ञासाठी तांदूळ, जव इत्यादी पदार्थ आणि सोम यांचा वापर करीत नाहीत.[३७] व्रात्यांच्या संबंधात असेही सांगितले आहे, की सर्व देव हे स्वर्गी निघून गेले, पण एक देव (व्रात्यांचा) व त्याचे अनुयायी इथेच, पृथ्वीवर राहून गेले.

ते व्रात्यांचे जीवन जगू लागले. ते एकत्र राहून अपरिग्रही निर्धन आयुष्य जगू लागले. ते वेदाध्ययनही करीत नाहीत आणि शेतीही करीत नाहीत (पंच. ब्रा. १७.१. १–४). या वर्णनावरून व्रात्य हे संघ करून फिरत असा ध्वनी निघतो; तसेच ते कुठलाही धंदा न करता फिरत असल्याने परिव्राजकांशी त्यांचे साम्य आढळते, एवढेच फार तर म्हणता येते. पण त्यांचा देव कुठला हे स्पष्ट नसले, तरी तो महाव्रात्य होता हे अथर्ववेदातून स्पष्ट होते; आणि महाव्रात्य आणि रुद्र शिव यांच्यातील साम्यावरून रुद्रगणांची किंवा रुद्र-शैवसंघाची कल्पना परिपुष्ट होते. रुद्राला वैदिक पारंपारिक यज्ञात जे स्थान होते, त्यावरून रुद्र–पंथ वैदिकात आधीपासून नसून नंतर सामावला असेही म्हणावे लागते.[३८] व्रात्यसंघाच्या या उल्लेखावरून असे दिसते, की अशा संघाची परंपरा पुढे वेदोत्तर काळात दिसणाऱ्या बौद्ध संघात किंवा जैन श्रवण संघातच नव्हे, तर तापस–संघातही दिसते. तत्कालीन समाजात व्रात्यांना एक विशिष्ट मान होता. जरी ते अवैदिक होते तरी वैदिक धर्म मानणारी जनता त्यांचा अनादर करीत नव्हती.

इतकेच नव्हे; व्रात्य अतिथी आल्यास त्याचा योग्य तो मान केलाच पाहिजे असे अथर्ववेदात स्पष्ट बजावले आहे. तेथे असे म्हटले आहे, की जर कोणी व्रात्य अतिथी आला तर, गृहस्थाने स्वतःपेक्षा त्याला अधिक मानयोग्य समजावे. तो आल्याबरोबर गृहस्थाने उठून त्याला अभिवादन करावे, आणि म्हणावें, " हे व्रात्य ! आपण (काल) कुठे वसती केलीत. हे जल घ्यावे; जशी आपली इच्छा असेल तसेच होईल."[३९] अग्निहोत्री गृहस्थाकडेही व्रात्य आला, तर त्याने अग्निपरिचर्या सोडून व्रात्याला सामोरे जावे, त्याची अनुज्ञा घ्यावी आणि मगच आपली अग्निचर्या पुर्ववत् करावी.[४०] पण व्रात्यांच्या अशा सन्मानामुळे व्रात्य नसणारेही लोक स्वतः आपण व्रात्य आहोत असे सांगून आतिथ्य भोगण्याचा प्रयत्न करू लागले. असा कोणी अतिथी आल्यास त्याची पूजा करावी की त्याला निंदावे हा प्रश्न उभा झाल्यास असे सांगितले आहे, की त्याला मान द्यावा, पण-मनात दुसऱ्या देवतेचे ध्यान करावे.[४१]

व्रात्य–संघ शेतीही करीत नसत किंवा वेदाध्ययनही करीत नसत हा उल्लेख वर आला आहे; आणि त्यांच्या आतिथ्याविषयीच्या उल्लेखावरून असे दिसते, की हे एका ठिकाणी स्थिर न राहता, फिरत असत. अर्थातच स्थिर राहून यज्ञयाग किंवा अग्निपरिचर्या करणाऱ्या वैदिक आहिताग्नींपेक्षा यांची दिनचर्या वेगळी असणार. अशाप्रकारच्या फिरत्या संघांना, म्हणूनच, स्थितयज्ञ अशा पुरोहितांच्या समाजात मान नसणार; पण आर्य समाजातील इतर लोकांत असे असण्याचे कारण नसल्याने, त्यांनी या व्रात्य अतिथींची बडदास्त राखावी असा दंडक निघाला. पण पुरोहित वर्गाएवढाच आपला दर्जा आहे हे दाखविण्यासाठी व्रात्यांचा, त्यांच्यासारखी भाषा बोलण्याचा प्रयत्न असणार! जसे व्रात्य संघ हे या अर्थाने भटके, तसेच इतरही भटके पण सुश्रुत संघ वेदकाळी होते. ते सुश्रुत किंवा बहुश्रुत असले, तरी त्यांनाही, भटक्या व्रात्यांप्रमाणेच, ब्राह्मण–पुरोहित वर्गात मान नव्हता अशी सूचना मिळते. अशा वर्गाचा संकेत चरक या प्रकारात मिळते. कृष्ण यजुर्वेदीय परंपरेत चरकांची एक परंपराही असून त्यांना मान नसल्याचा उल्लेख आहे.

शतपथ ब्राह्मण या ग्रंथात हे लोक अग्राह्य म्हणून बहिष्कृत मानले आहेत.[४२] **वाजसनेयिसंहिता** ग्रंथात, सांकेतिक पुरुषमेधाच्या संबंधात, चरकाचार्याचा बलिपशु म्हणून उल्लेख असून दुर्वर्तनासाठी त्याला बलिपशु म्हणून घेतलेले आहे[४३] उपनिषदांत अशा तऱ्हेने फिरणाऱ्या विद्वानांचा उल्लेख अनेक ठिकाणी येतो; पुढे ही प्रथा महाभारतातील दुर्वास ऋषी आपल्या दहा हजार शिष्यांबरोबर द्रौपदीची सत्त्वपरीक्षा पाहण्यासाठी जाण्याच्या कथेत प्रतिबिंबित होते (वन. ३). तात्पर्य हे की अशा भटक्या (किंवा ज्याला नंतर परिव्राजक असे नाव येते) पंथीय वर्गात जैन धर्माच्याच नव्हे, तर इतरही परंपरांचा उगम आहे.

श्रमण मुनी, यती.

येथपर्यंत व्रात्यांचा परामर्श घेण्याचे प्रयोजन ध्यानात आले असेल. त्यावरून जैन धर्म आणि वैदिक व्रात्य यांचा संबंध क्वचित् तरी होता असे म्हणणे केवळ अशक्य होय. जसे व्रात्यांसंबंधी, जैन धर्माविषयीचे आणि प्रथम तीर्थंकरांविषयीचे आराखडे चुकतात, तीच गत मुनी किंवा यती किंवा अर्हत् यांच्या वैदिक उल्ले-खांसंबंधी आहे. अर्हत् आणि यौध हे व्रात्यांतच अंतर्भूत होते असे पंच. ब्रा. त सांगितलेले आहे (१७. ५३. २). तत्पूर्वीच्या संहिता-वाङ्मयात अर्हत् हा शब्द केवळ विशेषण म्हणून येतो; आणि तो रुद्र या देवाला उद्देशून वापरल्याचे आपण वर पाहिले आहे. तोच शब्द आणखीही इतर देवांच्या संबंधात ऋग्वेदात येतो (ऋ. २.३.१ अग्नि: अर्हन्; ५.५२.५ अर्हन्त:... (मरुत:); ५.८६.५ अर्हन्ता इन्द्राग्नी); आणि अग्नीची परिचर्या करणारे यजमानही अर्हन् या उपाधीने

उल्लेखिलेले आहेत (ऋ. ५. ७.२). पण तेथे कोठेही अर्हत याचा नंतरचा सांप्रदायिक अर्थ नाही.

श्रमण आणि प्रतिबुद्ध ह्या संज्ञा **शतपत ब्राह्मणात** अगदी प्रथम उल्लेखित आहेत; पण येथेही पंथीय अर्थ त्यांना लागलेला दिसत नाही,[४४] जेथे ह्या संज्ञांचा उल्लेख आहे त्या शतपथाच्या स्थळाचा आशय असा आहे, की खरे ज्ञान झाल्यावर हे सर्व भेद मिटतात. आणि 'श्रमण-अश्रमण, तापस–अतापस, चाण्डाल-अचाण्डाल पाप–पुण्य असे विरोधी गट उल्लेखिलेले आहेत (शत. ब्रा. १४. ४. १ २२ श्रमणो। श्रमणः तापसोऽतापसः, अनन्वागतं पुण्येन, अनन्वागतं पापेन, तीर्णोहि तदा सर्वान् शोकान् हृदयस्य भवति ।). असे असल्यामुळे नंतर श्रमण शब्दाला आलेला पंथीय अर्थ तेथे दिसत नाही. शिवाय शतपथ ब्रा. चा हा उतारा ज्या भागात आहे तो संपूर्ण भाग म्हणजेच **बृहदारण्यक उपनिषद** होय. असे असल्याने त्याची प्राचीनताही सिद्ध होत नाही. श्रमण आणि तापस हे ब्राह्मणांपेक्षा वेगळे होते एवढेच यावरून सिद्ध होते; आणि हा भेद पूर्ववैदिक काळातील व्रात्य-ब्राह्मण यातील भेदासारखाच होय हेही नजरेस येते. असे असल्याने श्रमण हे अनार्यच होते असे म्हणता येत नाही. मात्र ब्राह्मणांचा वैदिक धर्म न पाळणारा तो श्रमण असा अर्थ येथे रूढ होऊ पाहत आहे; आणि त्यातही भटक्या परिव्राजकाचा आशय आहे. ऋग्वेदात किंवा इतर संहितांत श्रमण हा शब्द येत नाही; पण श्रमण यातील धातूपासून झालेले 'शश्रमाण' हे रूप ऋग्वेदात येते; तेथेही केवळ 'श्रम करणे' हा अर्थ नसून 'फिरणे व श्रम करणे' हा अर्थ सूचित होतो (नु. ऋ. ४. १२.२) इध्मं यस्ते जभरच्छश्रमाणः, आणि सायण-इध्माहरणे श्राम्यन्; १०.१०५.३..मर्तो न शश्रमाणो बिभीवान्; येथे 'श्रम करणारा मनुष्य भितो' असे नसून 'भटकत फिरणारा माणूस जसा भितो' असा अर्थ उचित होय) काहीही झाले तरी उपनिषदाच्या काळापर्यंत 'श्रमण' या शब्दाचा पंथीय अर्थ दिसत नाही.

अशोकाच्या शिलालेखात येणारे 'समण–बंभण' हे उल्लेख, अर्थातच, जैन आणि त्याविरोधी' अशाच अर्थी घेणे अशक्य वाटते. श्रमणांची संस्कृती, म्हणजे यज्ञ न करणाऱ्या जैनांचीच वेगळी संस्कृती होय असा अर्थ येथे तरी दिसत नाही. मात्र याच सुमारास महत्त्व पावू लागलेल्या जैन तीर्थंकरांना श्रमण ही उपाधी दिली जाऊ लागल्याने श्रमण शब्दाला खास पंथीय स्वरूप येण्यास प्रारंभ झाला हेही तितकेच खरे. पण असे असले तरी श्रमण शब्द बौद्ध आणि जैन अशा दोन्ही प्रकारच्या परिव्राजकांसाठी वापरत येऊ लागला.[४५] इतकेच नव्हे; श्रमणांचे जवळ जवळ ३६३ संघ अस्तित्वात होते; [४६] त्यावरून श्रमण ही संज्ञा जैन आणि बौद्ध यांच्यापुरतीच मर्यादित नव्हती हे स्पष्ट होते. या

संबंधात, आतापर्यंत विद्वानांनी न उल्लेखिलेली पण ध्यानात धरण्याजोगी दुसरी एक गोष्ट ही की सर्वसाधारण श्रमणसंस्कृती (अर्थात् हा शब्दप्रयोग कुठल्याही एका पंथाशीच निगडित न धरता) यज्ञविरोधी होती असे जरी सर्व साधारण मत असले तरी, तिच्या प्रकर्षाच्या वेदोत्तर काळात, म्हणजे ख्रिस्तकाळाच्या आसपास, अग्निपूजेशी आणि यज्ञकर्माशी तिचा संबंध होता असे सूचित करणारी वचने आढळतात. : श्रावणकज्ञ' (**वैखानस ध. सू.** १.६.४) 'श्रामणकाग्नि' (तेथेच १.६.२; १.७.५; २.५.७) किंवा श्रामणकाग्निहोम' (तेथेच १.७.३) या सारख्या प्रयोगावरून हे सूचित होते. वैखानस हे वैदिक धर्मीय होते याविषयी विवाद नाही.[४७] असे असल्याने वैखानस आणि श्रमण यांच्यात पारस्परिक एकोपाही अशा वचनांवरून स्पष्ट होतो; आणि **वैखानस-धर्म-सूत्राच्या** काळात[४८] 'श्रमण' अग्निपूजा करीत असल्याचा संकेत मिळतो. आधीच्या अनेक प्रकारच्या श्रमण संघावरून आणि नंतरच्या वैखानस-श्रामण या युतीवरून तसेच श्रामणाग्नी होम या उल्लेखावरून, असे स्पष्ट होते, की जैन धर्म आणि श्रमण ह्या पर्यायी संज्ञा नाहीत. असे असल्याने, जसे नंतरच्या श्रामणहोम–संस्कृतीत जैन धर्माचे स्वरूप मिळत नाही, तसेच आधीच्या श्रमणसंस्कृतीतही जैन धर्म निखालसपणे मिळू शकत नाही. असे असल्याने जैन धर्माची रीती श्रमणसंस्कृतीत दिसली, तरी जैन धर्म श्रमणसंस्कृतीइतका प्राचीन मानणे कठीण आहे. एवढेच फार तर म्हणता येते, की. भारतीय संस्कृतीतच निर्माण झालेल्या परिव्राजक श्रमणांची वृत्ती असलेल्या ऋषभांनी जो एक वेगळा पंथ चालविला त्यात जैन धर्माची उत्पत्ती आहे. ही खास श्रामणी वृत्ती ब्राह्मण-पौराहिती वृत्तीपेक्षा वेगळी होती; पण ब्राह्मण धर्माची आणि वैदिक आचारांची कडक विरोधी नव्हती. असे होते म्हणूनच पुढील काळातही यज्ञ-होम करणाऱ्यांनाही श्रमण ही संज्ञा देण्यात आली आणि त्यांची आणि वैखानसांची समानता निर्माण झाली.

भारतीय सांस्कृतिक परंपरेत व्रात्य, श्रमण आणि वैखानस यांच्या वृत्तींचा ऊहापोह पाहता, यातील कुठेच **इतरवर्ज्य** असे जैनधर्माचे अधिष्ठान दिसत नाही. या वृत्तींतून, यज्ञाच्या जटिल चाकोरीतून बाहेर पडून वाढलेल्या हिंदू परंपरा जशा वाढल्या, तशीच एक परंपरा म्हणजे जैन परंपरा होय असे म्हणणे प्राप्त आहे.. श्रमण संस्कृती, किंवा वृत्ती, ही यज्ञाविरोधी असण्यापेक्षा पौरोहितीय यज्ञ प्रतिक्रियात्मक असलेल्या वैचारिक आणि चिंतनशील अशा व्यक्तींच्या आचरण-प्रचरणाचा परिपाक होती हेच म्हणणे संयुक्तिक आहे. म्हणूनच श्रमण हा जसा बौद्ध, किंवा जैन, तसाच तो हिंदू आणि वैयक्तिक याज्ञिकही होता, वैदिकही होता; ब्राह्मणी पौरोहित्यप्रधान कर्मकांडावर, विश्वास ठेवणारा किंवा त्यावर विसंबून राहणारा नव्हता. याच विचारांच्या धाटणीत मुनी किंवा यती हे लोक येतात.

मुनी [४९] किंवा यती हे ऋग्वेदातही उल्लेखित आहेत; असे असल्याने ही वैचारिक आचरणाची परंपराही अत्यंत प्राचीन आहे. तीच पुढे उपनिषदादी काळ ओलांडून सूत्रांत प्रतिबिंबित झाली आहे, मग ती हिंदू नीतिसूत्रे असोत किंवा जैन–बौद्ध सूत्रे असोत. पुढे महाभारतात तर या परंपरेची स्पष्ट जाणीव होते. ही परंपराही, अगदी वेदातही, कर्मकांडविभिन्न दिसते. ऋग्वेदात एका संपूर्ण सूक्तात मुनींचे वर्णन केले आहे. त्यावरून असे दिसते, की हे लोक लांब सडक केस ठेवीत, पण त्यांची निगा राखीत नसत; रंगवलेली वस्त्रे धारण करीत (बहुधा लालसर किंवा पिवळी ?); तसेच त्यांची गती आणि शक्ती फार मोठी होती. [५०] ते आपल्या मुनिभावाने ('मौनेयेन' हा शब्द वापरला आहे, ज्याचा अर्थ 'मौन' हाही होऊ शकेल) युक्त असून उन्मत्तावस्थेत भटकत. अशा मुनींचे स्वतःचे दर्शन त्यांच्याच शब्दात ऋग्वेदात ग्रथित केले आहे, ते असे– "हे मर्त्यांनो! आपल्या मौन (मुनियोग्य) व्रताने, उन्मादित होऊन त्या वेडात आम्ही जणू वाऱ्यावर स्वार होतो; तुम्ही केवळ आमची शरीरेच बघता (आमची आन्तरिक शक्ती नव्हे!)."[५१] पुढे असे वर्णन येते की, मुनी हा अन्तरिक्षात उडतो; जगातील सर्व रूपे बघतो; तो निरनिराळ्या देवांच्या कल्याणासाठी मित्रत्वाने झटतो (ऋ. १०. १३६. ४). तो अन्तरिक्षीय आणि पार्थिव अशा दोन्ही समुद्रात राहतो; तो वाऱ्याचा 'अश्व' आहे, ज्याचा अर्थ 'वाऱ्यावर धावणारा' (√ अश "व्यापणे") किंवा "वाऱ्यावर जगणारा" (√ अश, "खाणे") न असा दुहेरी होऊ शकतो. (५); अप्सरा, गंधर्व आणि विविध पशु यांच्या मार्गाने तो जातो; तरी हा 'केशी' (केस सोडलेला मुनी) स्वतःच्या स्थानी बरोबर जातो. यावरून हा मुनी परिव्राजकासारखा वाटतो; तो देवदेवांच्याही वर आहे असे दिसते; आणि यज्ञीय परंपरेबाहेरचा आहे असे दिसते. यात नंतर येणाऱ्या ऋषभदेवांचे, किंवा आणखी कुठल्या पंथाच्या मान्य परिव्राजकाचे, अवधूताचे, चित्र दिसते.

पण शेवटच्या ऋचेत हा मुनी रुद्राचा गण, किंवा रुद्रपंथीय, असल्याचा स्पष्ट पुरावा दिसतो, तो असा–"वायूने याच्यासाठी मंथन केले (आणि जीवनसत्व पुरविले); कुनम्नमेने याच्यासाठी (रस) गाळला, ज्यावेळी या 'केशी' ने विषाच्या पात्राने रुद्रासह पान केले. [५२] (येथे 'विषस्य पात्रेण' असा शब्दप्रयोग आहे, ज्यात विषयांचा अर्थ काही विद्वान 'पाणी' असा घेतात. बघा सायण इ.). अथर्ववेदात एका दुष्ट असुराच्या संदर्भात त्याला 'मुनिकेश' असे म्हटलेले आहे (अथर्व. वे. ८.६.१७). यावरूनही मुनींच्या अस्तित्वाची आणि त्यांच्या विषयीच्या दराऱ्याची कल्पना येते. तसेच त्यांचे तत्कालीन देवतांच्या पार्श्वभूमीवर असलेले महत्त्वही स्पष्ट होते. येथे मुनींना वायु इत्यादी देव साहय्य करतात असा सूर आहे; तसाच त्यांच्या ठिकाणी असलेल्या आत्मिक शक्तीचाही ध्वनी स्पष्ट आहे.

यावरून मुनिपंथ एक स्वतंत्र पंथ होता असे म्हणण्यास जागा आहे. येथील रुद्रासह पान करण्याच्या वर्णनावरून, आणि आधी येऊन गेलेल्या रुद्र–व्रात्य या समीकरणावरून मुनींचा उगम आणि परिपोष प्रथमतः रुद्रपंथात झाला, आणि हा पंथ नंतर, वैदिक काळातच, आर्य समाजाचा घटक बनला असे म्हणता येते. मात्र वैदिक काळातच, आर्य समाजाचा घटक बनला असे म्हणता येते. मात्र वैदिक आर्य समाजाचा घटक असूनही या पंथाने आपले वेगळे अस्तित्व स्थिर ठेवले. त्यातच पुढील रुद्र आणि त्याचे गण यांची संघीय कल्पना आली. अशा रीतीने पहिला परिव्राजक मुनि–संघ हा रुद्रव्रात्यांचा होता; त्यानंतरच्या काळात विभिन्न संघ आणि विभिन्न पंथ त्याच धर्तीवर निर्माण होऊन, बिनयज्ञीय परंपरेची प्रतीके त्यांनी निर्माण करून ठेवली. अशाच पंथांसारखा पंथ पुढे ऋषभदेव आणि पार्श्व. नाथ यांच्या परंपरेत दिसतो. ऋग्वेदीय काळात मुनींचा आणि वैदिक धर्माचा विरोध दिसत नाही. 'इन्द्र हा मुनींचा सखा होय' यासारखे वचन याची साक्ष ठरते (ऋ. ८. १७. १४). मुनींप्रमाणेच यती हाही एक पंथ ऋग्वेदात उल्लेखिलेला आहे. सोमाला 'सहस्रमार्गांनी जाणारा यती' असे म्हटलेले आहे (ऋ. ९.७१.७ सहस्रणीतिर्यतिः) यावरून यती हे परिव्राजक होते असे सूचित होते. यतींच्या चमत्कृतिपूर्ण वर्णनात त्यांनी समुद्रात दडलेल्या सूर्याला वर काढल्याचा उल्लेख आहे (ऋ. १०. ७२. ७); आणि यतींनी इंद्राची स्तुती केल्याचाही उल्लेख आहे (ऋ. ८. ६. १८; पण येथे यती म्हणजे नियत असे आंगिरस ऋषी हा अर्थ सायण घेतात, तो बरोबर नाही).

तैत्तिरीय संहितेतील एक स्थळी इंद्राने यतींना लांडग्यांपाशी खावयास सोडले, व लांडग्यांनी त्यांना उत्तरवेदीच्या दक्षिणभागी खाल्ले (तै. सं. ६. २ ७. ५ इन्द्रो यतीन् सालावृकेभ्यः प्रायच्छत् इ. इ.) असा यज्ञीय संदर्भात उल्लेख आहे. ५३ हाच उल्लेख **ऐतरेय ब्राह्मणातही** येतो, पण तेथे उत्तरवेदीच्या दक्षिणेस लांडग्यांनी यतींना खाल्याचा भाग नाही (ऐ. ब्रा. ७.२८), तर यतींना लांडग्यांना देण्यात इंद्राने पाप केले. व म्हणून देवांनी त्याला यज्ञापासून दूर सारले असा सूर आहे (तु. यत्र–इन्द्रं देवताः पर्यवृञ्जन्). यावरून यती लोक यज्ञवर्ज्य होते किंवा नाही हे कळत नाही; पण त्यांना मारणे हे महापाप होते हे मात्र स्पष्ट होते. तसेच त्यांना लांडग्यांपुढे टाकण्यात ते अयज्ञीय होते असा सूर निघतो, आणि त्यांचा वेगळाच पंथ होता असेही सूचित होते. यावरून असे अनुमान काढणे शक्य आहे, की ऋग्वेद-काळातच यती हे वेगळे असले, तरी त्यांच्याविषयी वैदिकात द्वेष नव्हता; पण परवर्ती काळात कदाचित् ही भावना निर्माण झाली. तरीही, ध्यानात ठेवण्याजोगी गोष्ट ही, की 'तशा,' कृत्याने इन्द्राला प्रायश्चित्त म्हणून यज्ञालाच मुकावे लागले ! पण येथे हेही ध्यानात ठेवले पाहिजे की असा दुसरा उल्लेख नाही. तेव्हा लांड-ग्यांना टाकण्याच्या या संदर्भात खरोखर द्वेषाने त्यांना मारण्याचाच संदर्भ आहे

काय हा प्रश्न उभा राहतो. यासंबंधात पुढील एक तपशील महत्त्वाचा ठरावा. परवर्तीकाळातील जैन तीर्थंकरांत प्रचलीत असलेल्या एका प्रथेप्रमाणे मृताचे शरीर लांडग्यांपुढे टाकून देण्याचा विधी होता. लांडग्यांनी प्रेत ज्या दिशेला नेले त्यावरून पुढील वर्षीची भाकिते करण्याचीही प्रथा होती. [५४] ही प्रथा वेदकाळातील वरील उल्लेखात प्रतिबिंबित झाली असेल काय ? आणि असेल तर, इंद्राने यतींना द्वेषाने लांडग्यांपुढे टाकले असे म्हणता येईल काय ? देवांनी त्याला त्यामुळे यज्ञबाह्य ठरविले असे वचन असले तरी त्याने यतींना त्यांच्या प्रथेत साहाय्य केल्यामुळे तसे झाले असे मानता येईल काय ? या प्रश्नांचे उत्तर ऋग्वेदातील त्या मैत्रीच्या आणि स्तुतीच्या उल्लेखाच्या अनुरोधाने दिले पाहिजे ! काहीही असले तरी यतिमुनी हे वेदाइतके तरी प्राचीन आहेत हे यातून स्पष्ट होतेच. पण लांडग्यांपुढे टाकण्याच्या प्रथेवरून, ती प्रथा आधी यतींच्या संबंधात होती असे पाहून ते यती जैन होते असे म्हणण्यास इतर सबळ पुरावे हवेत. या उलट हेच म्हणणे अधिक सयुक्तिक आहे, की ती जुनी अवैदिक प्रथा नंतरही काही यतीत शिल्लक राहिली. जैनात आज अशी प्रथा दिसत नाही, तरी तत्कालीन काही पंथीयांनी तिचा अवलंब केला असावा.

वरील विवेचनावरून हे सिद्ध होते की मुनी, यती आणि श्रमण किंवा वैखानस ही नावे कुठल्या एका विशिष्ट धर्माची द्योतक नसून सर्व प्रकारच्या समाजात प्रचलित असलेल्या प्रवृत्तीची आणि आचरणाची ती द्योतक आहेत. जशी ती आजही अशा लोकांना, धर्मनिरपेक्ष, लागलेली आढळतात, तशीच ती मध्ययुगीन आणि वैदिक काळीही वापरात होती. व्रात्यांची बैठक यापेक्षा वेगळी होती. ते निश्चित रुद्रपंथीय होते असे वर प्रतिपादिले आहेच. मुनींच्या संबंधात असे म्हणण्यास जागा आहे की ते क्वचित उन्मत्तावस्थेतही भ्रमण करीत. त्यांच्या शक्तीविषयीचा उल्लेख आधी येऊन गेला आहेच. या संबंधात **ऐतरेय ब्राह्मणात** मोठा सूचक संदर्भ आढळतो. वैदिक वाङ्मयात 'ऐतशप्रलाप' या नावाचे काही मंत्र आहेत. ते विविध ठिकाणी आढळतात. [५५] त्या संबंधात एक आख्यायिका आहे ती अशी—एतश नावाच्या मुनीने अग्नीचे आयुष्य पाहिले; त्याने आपल्या मुलांना सांगितले की मी अग्नीचे आयुष्य पाहिले; तेव्हा आता मी जे काही बडबडेन त्याची तुम्ही थट्टा करू नका. त्याने मग म्हणायला प्रारंभ केला "ह्या घोड्या प्रतीप प्रतिसत्वनाकडे तरंगत उडत आहेत. त्यांच्यापैकी एक हरिक्लिका आहे इ. इ." त्याचा मुलगा अभ्यग्नी ऐतशायन याने घाईघाईने येऊन त्याचे तोंड दाबले आणि तो आपल्या भावांना म्हणाला, "अरे, आपले वडील वेडे झाले आहेत" इ. [५६]!! एतश हा मुनी वेडाने झपाटलेला आहे असे इतरांना वाटू शकेल, पण तो तसा नाही; याची जाणीव त्याच्याच शब्दात आहे. अर्थातच हे शब्द सूचक आणि

किमयाकारी आहेत यात वाद नाही. जसा येथे एतश, तसाच वैदिक वाङ्मयातील आणखी एक (स्पष्टपणे म्हटले नसले तरी!) 'मुनी' म्हणजे प्रसिद्ध च्यवनऋषी होत. जसा एतश आपल्या मुलांना उद्देशून काहीतरी सूचना देऊन जागे करतो, तसाच च्यवन हाही आपल्या मुलांना सांगतो, "अरे मला या सरस्वतीच्या एका पाणवठ्याजवळ सोडा, म्हणजे मला सुंदरशी बायको मिळेल." मुले त्याला सोडून निघून जातात. हा वस्तीबाहेर एकटाच राहतो. पुढे त्याच्यावर वारुळ उठते, आणि राजा शर्याती सहज तेथे येतो तेव्हा त्याला च्यवनाला आपली मुलगी देणे भाग पडते; कारण त्यात शर्यातीच्या सर्व सैन्याला त्रस्त करून सोडण्याची शक्ती असते. ५७ मुनीला पत्नी असे व मुलेही होत हे वरील वृत्तान्तांवरून स्पष्ट होईल. च्यवन हा ऋषी तर खराच, पण या विशिष्ट कथेत तो गावाबाहेर बावळ्या वेशात राहतो, आणि त्याला नवीन रूपही प्राप्त होते (मग ते अश्विनीकुमारां-मुळे का होईना!) अशा प्रकारे वैदिक काळातच, अगदी आधीपासून ऋषी आणि मुनी यांच्या आगळ्या अस्तित्वाची चिन्हे स्पष्ट दिसतात. च्यवनासारखे लोक ऋषी असून मुनीसारखे वागतात, तर एतशासारखे लोक मुनी असूनही चमत्कारिक अर्थांनी युक्त अशा मंत्रांचे जनक असून ऋषीच ठरतात!

ऋग्वेदातच आणखी एक सूचक उल्लेख असा आहे, की एक अंध बुटका असा माणूस 'परावृज्' असा होता, त्याला इंद्राने वाचविले (ऋ. २.१३.१२; १ ११२.८ येथे हेच कृत्य अश्विनीकुमारांनी केल्याचे वर्णन आहे; शिवाय बघा २.१५.७.) ही वचने आधी उद्धृत केलेल्या "इन्द्रो मुनीनां सखा" या वचनाचीच उदाहरणे ठरतात! तेव्हा असे म्हणणे प्राप्त आहे, की ऋषी आणि मुनी हे दोनही प्रकार तत्कालीन वैदिक समाजात, अविभाज्य घटक म्हणून, मान्य होते. दोघांनाही मान होता. तसाच मान यतींना होता. यज्ञ न करताही व्रात्य जसे मान्य होते, तसेच हेही होते. पुढे श्रमण–वैखानस हेही वैदिकात होते, आणि बाहेरही होते. त्यांच्या अस्तित्वावरून हेही सिद्ध होते, की यज्ञीय धर्माबरोबरच साधे आचरण करण्याचे तत्व प्रतिपादणारे, किंवा आचारावर भर देणारे, लोक अगदी प्राचीन काळापासून होते. अशा लोकांच्या आचारांचा तपशील वैदिक वाङ्मयात विशेष नाही; कारण मुख्यत्वेकरून वैदिक वाङ्मय हे यज्ञप्रधान असेच शिल्लक उरले–नव्हे, असे वाङ्मय विधिपरंपरेच्या आणि ब्राह्मण पुरोहितांच्या गरजेमुळे जिवंत ठेवले जाऊन पुढे ग्रथित केले गेले. इतर प्रथा तशा टिकविण्याचा प्रश्न नव्हता; कारण ते आचरण किंवा त्या प्रथांना जटिल कर्मकांडाची गरज नव्हती. पण जेव्हां श्रौत परंपरां-बरोबर स्मार्त आणि गृह्यपरंपराही टिकविण्याचा कल उपस्थित झाला असेल, तेव्हा गृह्यसूत्रे ग्रथित झाली; त्याबरोबरच धर्मसूत्रे आणि स्मृतींची ग्रथनपरंपरा सुरू झाली. हे ग्रथन आधी मौखिक परंपरेत निर्माण झाले आणि नंतर लेखन परं-परेत. वैदिक काळापासून चालत आलेले विभिन्न श्रौतबाह्य आचार नियम या

परंपरेत आले; आणि या वेळी प्रामुख्याने यज्ञपौरोहित्याचा व ब्राह्मणाचा श्रौत–गृह्य धर्म आणि परिव्राजक–मुनींचा आचारधर्म हा भेद दृष्टोत्पत्तीस येऊ लागला. 'समण–बंभण' हे वचन त्याचे द्योतक होय. यातील श्रमण हा वैदिक कर्मकांड न करणारा व न मानणारा होय–जैन किंवा बौद्ध एयढाच नव्हे ! ही परंपरा पुढे गेली आणि वैखानस वृत्तीने अरण्यात राहणारे, व म्हणूनच श्रौतधर्म तंतोतंत न पाळू शकणारे ब्राह्मणही 'श्रमण' बनले, ज्याची कल्पना वैखानस धर्मसूत्रावरून स्पष्ट होते. या कर्मकांडरहित आचारधर्मात अगदी वैदिक काळापासूनच परिव्राजक वृत्ती, त्यागी वृत्ती (मुले होऊन ती मोठी झाल्यावर असो किंवा आधी असो !) शरीराला कष्ट देण्याची वृत्ती दिसून येते–इतकी की लोकांनीं उन्मत्त-वेडा, 'अवलिया' 'अवधूत' म्हणावे ! ती तत्कालिन वैदिक मुनींता दिसते, तशीच आजही दिसते. तपस्वीवृत्ती आणि श्रमणवृत्ती एकच होय असे वैखानस धर्मसूत्रात स्पष्ट सांगितले आहे (२.५. ९); आणि 'श्रमण' झाल्यावर त्याने सपत्नीक वनात राहावे असेही म्हटले आहे. खरे तर सपत्नीक जो वनात राहतो तो 'श्रमण' असा खुलासा तेथे आढळतो (१.६.१;७.२; त्याच्यासाठी 'श्रामणअग्नी' हाच पूर्वीचा सभ्य अग्नी होय २.५.७); आणि जो एकटाच वनात जातो, त्याने दोन्ही अरणी (अग्निनिर्माण–साधन दोन लाकडी अवजारे) टाकून देऊन, पत्नीला मुलांच्या स्वाधीन करून, अग्नी स्वतःच्या शरीरात अंतर्भूत करावेत आणि अग्नी न घेताच वनात जाऊन राहावे असे म्हटले आहे. (तथेच ८). हा तपशील भाग. पु. त आलेल्या ऋषभदेवांच्या प्रव्रज्याजीवनाशी तंतोतंत जुळतो, हे ध्यानात येईल ! वैखा. ध. सू. हे बरेच अलिकडच्या (३ रे श. इ. स.) काळातील असल्याने या विधीची प्राचीनता शंकास्पद असली तरीही त्यातील तत्थ्य प्राचीन नाही असे म्हणता येत नाही. **वैखानस ध. सू.** हे केवळ वैखानस–श्रामण विधींसाठीच आहे; त्यात सर्व प्राचीन परंपरा एकत्रित केल्या गेल्या असण्याचा दाट संभव आहे. **बौधायन धर्मसूत्र** आणि **वैखानस ध. सू.** यांचा अगदी निकटचा संबंध आहे; [५८] आणि **बौधा. ध. सू.** त तापस–जीवनातील नियमांचाही अंतर्भाव आहे; पण ते सूत्र सर्व अवस्थांसंबंधी नियमावर आधारलेले असल्याने त्यात तापसेतर आचारनियमही आहेत. बौधा. ध. सू. हे निश्चितच बौद्धधर्माच्या उदयाआधीचे आहे. [५९] अर्थात तापस–वैखानस आचार, ज्यांत पुढे श्रमण-आचार म्हणण्यात आले, हे फार प्राचीन होते, यात संशय उरत नाही. ते थेट ऋग्वेदापर्यंत जाऊन भिडतात. अशा आचारांतून आणि वैखानस–मुनिपरंपरेतून निघालेला एक पंथ म्हणजे पार्श्वनाथ–महावीर यांचा पंथ होय. ऐतिहासिकतेच्या निकषावर तो पंथ जैन या वेगळ्या नावाने महावीरांपासून ओळखला जाऊ लागला. त्याची तत्पूर्वीची परंपरा आपण आधी पारखली आहेच. [६०]

सिन्धु संस्कृती–या संबंधात आणखी एका मताचा विचार करणे आवश्यक आहे. ते असे, की जैनधर्म हा केवळ वेदाइतकाच नव्हे, तर त्या आधीच्या सिंधु–

संस्कृतीइतका प्राचीन आहे. मोहन्–जो–दड़ो येथील उत्खननात सापडलेल्या विविध मृत्तिका–मुद्रा या जैन लोकांनीच निर्माण केल्या होत्या. तसेच स्वस्तिक इत्यादी चिन्हे, जी सिन्धु–संस्कृतीत आढळतात, ती जैन मंदिरातही आढळतात; म्हणून तेथील चिन्हे, जैनांनीच निर्माण केली होती; योगासन–स्थिती ही जैनांचीच असून तिचे प्रथम दर्शन मोहन्–जो–दड़ो येथील चित्रात दिसते. [६१] तेथील मृत्तिका-मुद्रेत दिसणारा नग्न योगी म्हणजे आद्य तीर्थंकर ऋषभदेव होत असेहीं मत आहे[६२] या मताविषयी एवढेच सांगणे इष्ट होईल की मोहन्–जो दड़ो येथील चित्रांविषयी व लिपीविषयी अजून विद्वानांमध्ये ऐकमत्य नाही. नवीन उत्साहात ही मूर्ती महादेव-शिव या देवाची होय असे मत प्रतिपादिले गेले. पण ती मूर्ती शिवाची नसून त्वष्ट्टा या वैदिक प्रजननशील देवाची होय असेही मत प्रतिपादिले गेले.[६३] जैन पक्षासंबंधी प्रथमतः हे सांगणे आवश्यक आहे की, जर ऋषभदेवांची ही मूर्ती असेल, आणि मोहन्–जो–दड़ो येथील चित्रे जैनांनी निर्माण केली असतील तर तेथेच सापडलेल्या चित्रात स्पष्ट दिसत असलेल्या बलि–चित्रांचे (मॅके मुद्रा ४३०) काय ? [६४] तसेच एका चित्रात हात वर केलेल्या नग्न स्त्रीचे दर्शन घडते; तिच्या मागे धनुष्य आणि कोयता धारण करून उभा असलेला पुरुष आहे; हे चित्र नरबलिकर्माचे आहे असा विद्वानांचा समज आहे. तसे न मानले तरी जैन धर्माच्या कुठल्याही अवस्थेत असे नग्नस्त्रीचे चित्रीकरण मान्य होणे अशक्य आहे. नग्नता जैन धर्मात आहे; पण ती पुरुष तीर्थंकरांपुरतीच मर्यादित आहे, हे लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे; आणि या तीर्थंकरांत मल्ली ही स्त्री अन्तर्भूत असली तरी, [६५] तिचा येथे दूरान्वयानेही संबंध आणता येणार नाही ! याउलट सिंधु–संस्कृतीतील स्वस्तिक आणि जैनांचे सातवे तीर्थंकर सुपार्श्व यांचे बोध चिन्ह असलेले स्वस्तिक हे जुळेसे आहे.

पण एवढयावरून सिंधुसंस्कृतीतील स्वस्तिकचिन्ह निर्माण करणारे लोक निर्ग्रन्थ किंवा जैनधर्मीय होत असे म्हणणे किंवा तसे सुचविणे [६६] भोळेपणाचे लक्षण होय. कारण स्वस्तिक किंवा तत्पूर्वीचे ' अधिक चिन्हे ' ही सूर्यप्रतीके असून ती इतर देशातही आढळतात. [६७] परवर्ती काळातील जैनधर्मीयांनी ते सिंधू–हिंदू–परंपरेतून घेतले असे म्हणणे अधिक सयुक्तिक होणार नाही काय ? सिंधु–संस्कृती आणि वैदिक आर्यसंस्कृती यांच्या मिश्रणाने हिंदू–संस्कृती निर्माण झाली. तेव्हा या दोहोंतील लक्षणे आणि संकेत हिंदू संस्कृतीत जसे आढळतात, तसेच ते परवर्ती पंथात आले. अशा वरवरच्या सादृश्यावरून महत्त्वाचे सिद्धान्त बांधले तर मोठीच पंचाईत येणार, हे वर उल्लेखिलेल्या सिन्धु–संस्कृतीतील बलि–मुद्रिका आणि नग्न स्त्री–मुद्रिका यावरून सिद्ध व्हावे. [६८]

नग्नता–याच संदर्भात आणखी एका मुद्द्याचा विचार करणे आवश्यक आहे. तो म्हणजे जैन तीर्थंकरांच्या नग्नतेचा. जैनांतील श्वेतांबर आणि दिगंबर या दोन

पंथांपैकी दिगंबर पंथात नग्नतेचा आचार आहे. आपण आधी पाहिले आहे की प्रत्यक्ष ऋषभदेव हे शेवटी नग्न अवस्थेत फिरत. पार्श्वनाथांनी अधोवस्त्र आणि उत्तरीय वस्त्र वापरण्यास हरकत नाही असा आदेश दिला होता, तर महावीर, तेरा महिन्यांच्या व्रतस्थ भ्रमंतीनंतर विवस्त्र अवस्थेतच वावरत होते (**कल्पसूत्र**, ११७). तसेच त्यांनी नग्न राहण्याचा धर्म श्रमणांच्यासाठी नावीन्याने सांगितला (तु. मत अचेलते धम्मे पण्णत्ते). **प्रवचनसार** या ग्रंथातही केशांचे ' लोय ' (पांच मुठीनी केस लुचून काढणे =पंचमुट्ठिलोयम्) आणि नग्नता ही श्रमणदीक्षेची लक्षणे सांगितली आहेत. ही चाल जैन श्रमणकपंथात सर्वसंगपरित्यागाचे आणि अकिंचनत्वाचे द्योतक म्हणून मान्य झाली. आजीविकांचीही तशीच प्रथा होती. [६९] ही चाल ऋषभदेवांच्याही पूर्वी अस्तित्वात असली पाहिजे यात वाद नाही, कारण त्यांनी स्वयंप्रेरणेने वस्त्रत्याग केल्याची प्रथा निर्माण केल्याची माहिती नाही. ही चाल किती प्राचीन आहे हे निश्चितपणे मात्र सांगता येणे कठिण आहे. सिंधु-संस्कृतीतील नग्न त्रिशीर्ष मूर्तीपर्यंत ही चाल जुनी होती असे मानण्यास प्रत्यवाय नाही. वैदिक साहित्याच्या दृष्टीने विचार केल्यास त्यातील महानग्न आणि महानग्नी ही जोडी दृष्टीपुढे उभी राहते. [७०] पण तेथे हे युगुल सुपिकतेच्या विशिष्ट विधीच्या संदर्भात येते [७१] याच संबंधात ऋग्वेदात येणारा ' शिश्नदेवाः ' हा शब्दही दृष्टीपुढे येतो; आणि या शिश्नदेवांना यज्ञात न येऊ देण्याविषयी प्रार्थना केलेली आहे (ऋ. ७.२१.५).

तसेच शिश्नदेवांना आपल्या सामर्थ्याने इंद्र पराभूत करतो (ऋ.१०.९९.३) असाही संदर्भ येतो. या वचनातील ' शिश्नदेव ' कोण यासंबंधाने अजूनही विद्वानां-मध्ये एकमत नाही. ऋग्वेदात या दोन उल्लेखांखेरीज इतरत्र त्यांचा उल्लेख येत नाही. नंतरच्या वाङ्मयात, आणि इतर संहितात हा शब्द आढळत नाही. शिश्न-देव हे लिंगपूजक असावेत असा कयास काही विद्वानांनी बांधला (मॅक्डोनेल–कीथ, **वैदिक इंडेक्स**) तर ते केवळ ' अब्रह्मचारी ' होते असा अर्थ सायण देतात (शिवाय पहा, निरुक्त ४.१९). 'शिश्न' याचा अर्थ ऋग्वेदात केवळ ' पुंजननेन्द्रिय ' हाच होतो, असे नाही. [७२] गार्बे यांच्या मते 'शिश्नदेवा:' याचा अर्थ " पुच्छदेव " असा व्हावा; [७३] पण यातून नक्की काय तो अर्थ लागत नाही. एक गोष्ट मात्र स्पष्ट आहे, की वैदिकांचा आणि यांचा शस्त्रसंघर्ष झाल्याचे या दोन्ही उल्लेखात दिसत नाही. " अधि वर्पसा भूत् " या वचनात केवळ सामर्थ्याचा उल्लेख आहे. शस्त्रबलाचा वापर असल्याचा ध्वनी असता, तर इंद्राच्या या सामर्थ्यात वज्राचा उल्लेख निश्चितच अपेक्षित आहे. हे " शिश्नयुक्त " देव होते असाही एक अर्थ देण्यात आला आहे; आणि हे देव सिंधुसंस्कृतीतील त्रिशीर्ष–नग्न मूर्तीशी संबंधित केले आहेत; [७४] अर्थात "नग्न-देव" असा अर्थ येथे ध्वनित केला असून ते व्रात्यांचे देव असावेत असे सुचविले आहे. पण येथे हे प्रथमच

सांगितले पाहिजे की "नग्न–देव" असा याचा अर्थ होऊ शकत नाही; आणि "शिश्नयुक्त" देव असा अर्थ त्या शब्दावरील वैदिक स्वरांवरून नितान्त चूक होय.[७५] 'अनृतदेव' (ऋ. ७. १०४.१४) या यातुधानवाचक शब्दाप्रमाणे, 'शिश्नदेवाः' हा शब्द दोन स्थळांपैकी एकात यातु–संबंधित आहे (ऋ. ७.२१.५ येथे). यावरून, आणि बहुवचनी रूपावरून, हा शब्द एखाद्या अवैदिक जमातीचा द्योतक आहे असे वाटते. पण ती जमात किंवा पंथ नग्न फिरत असे असे अधिक पुराव्याच्या अभावी म्हणता येत नसल्याने नग्न साधूंना ऋग्वेदाइतके प्राचीन मानता येत नाही. असे असल्याने दिगंबर साधूंची जैनधर्मीय प्रथा नेमकी केव्हा निर्माण झाली हे सांगता येणे कठीण आहे. ती पार्श्वनाथांच्या आधी होती हे ऋषभदेवांच्या वर येऊन गेलल्या उल्लेखांवरून सूचित होते. पण हे उल्लेख महावीरांच्या काळानंतरचे असल्याने दिगंबर पंथाच्या प्रकर्षाच्या काळात ऋषभदेवांनाही दिगंबरत्व दिले गेले असण्याचा संभव नाही असे नाही. नंतरच्या काळात हिंदूंच्या मुनींतही ही प्रथा सूचित होते, हे व्यासपुत्र शुक यांच्या प्रसिद्ध उदाहरणावरून दिसते. तसेच महाभारतात दुर्वास ऋषींचे वर्णन एकदा 'दिग्वासाः' असे केलेले आहे.[७६] तसेच अनियतरूप धारण करून, वेड्यासारखी आचकट–विचकट भाषा ते बोलत होते. त्यांना याठिकाणी 'मुनी' आणखी 'मुनिसत्तम' असे म्हटलेले आहे. पांडवांकडे जाऊन द्रौपदीचे भोजन संपल्यावर दुर्वासांनी मागितलेल्या भोजनाचा वृतान्त तर प्रसिद्ध आहे. यात मुनी, वेद परवर्ती काळातही मान्य होते हाच भाग नसून ते नग्न असण्याची सूचना मिळते. म्हणूनच नग्नत्व हा दिगंबर जैन–श्रमण धर्माचाच विशेष होता असे नसून भारतीय श्रमण-संस्कृतीचा तो एक संकेत होता असे म्हणणेच उपयुक्त आहे.[७७] वैदिक काळातील मुनींच्या संदर्भात असा नग्नतेचा स्पष्ट उल्लेख आढळत नाही; पण तत्कालीन समाजात यति–मुनींचे असलेले महत्त्व आणि त्यांची अकिंचन वृत्ती यात कुठेतरी नग्नता हा भाग नसावाच असे निश्चितपणे कसे म्हणता येईल? तेव्हा असे दिसते, की श्रामणजीवनाच्या विशिष्ट शिस्तीतील अकिंचन वृत्तीत दिसणारा वस्त्राचा अभाव कधी क्षुल्लक वस्त्र, तर कधी वस्त्राराहित्य याने सूचित केला गेला असणार. ही प्रथा सिंधु-संस्कृतीत तर दिसतेच; पण वैदिक संस्कृतीतील मुनीत ती नसेल असे नाही; 'शिश्नदेव' या शब्दात तिची ओझरती छटा दिसते. ती पुढे सर्वच अवधूत–दिगंबर वृत्तीच्या श्रमणप्रकारात दिसली. क्वचित् तिचा पर्याय म्हणून श्वेत वस्त्र आले, तर कधी कौपीन (किंवा कौपीनवस्त्र) आले.

ऋषि–मुनी–भेद

येथवरच्या विवेचनावरून असे स्पष्ट दिसते की, भारतीय संस्कृतीत, अगदी सिंधुकाळापासून चालत आलेल्या काही संकेतांचा प्रभाव आहे. वैदिक काळातही केवळ विशिष्ट वैदिक–आर्य पद्धतीच सर्वत्र मान्य नव्हती. शिश्नदेव याबरोबरच मूरदेव अशीही एक शाखा होती, जी वैदिक यज्ञीय धर्म मान्य मान्य करीत नव्हती.

(ऋ. १०.८७.१४). या दोहोंच्या आचारांविषयी माहिती उपलब्ध नाही; पण दोहोंचा संबंध यातूशी येतो. दुसरी एक जमात (पंथ) म्हणजे 'ओगण' ही होय. हे वैदिकांना त्रस्त करीत असल्याचा उल्लेख ऋग्वेदात आहे (ऋ. १०.८९.१५); पण त्यांच्याही आचारविचारांचा मागमूस लागत नाही. व्रात्य हा एक विशिष्ट पंथ असून तो आदिरुद्रीय होता, आणि त्यात संध करून वावरणाऱ्या पंथांचा उगम झाला हे वर आले आहे. नंतरच्या ब्राह्मण ग्रंथांच्या काळातही, रुद्रदेव वैदिकात अंतर्भूत झाला तरी, काही अदीक्षित असे लोक वैदिकांबाहेर 'व्रात्य' म्हणून राहिले. याच काळात, म्हणजे ब्राह्मण ग्रंथांच्या काळात, दिसणारा आणखी एक पंथ म्हणजे 'एषावीर' हा होय. हे लोक अग्निपूजक असून एका वेगळयाच प्रकारच्या यागपद्धतीचा अवलंब करीत असावेत असे दिसते (शतपथ ब्रा. ११.२.७.३२; कौषीतकी ब्रा. १.१). हे लोक यज्ञ करवीत असा उल्लेख आहे (शत. ब्रा. उ. स्थ. एषावीरा याजयेयु:); त्यावरून आणि त्यांच्याविषयीच्या अनादराच्या उद्गारांवरून ते वैदिक पौरोहित्य करणाऱ्या ब्राह्मणीय पंथापेक्षा वेगळे असावे असे वाटते. पण, ते स्वत: वैदिकच होते किंवा नाही याविषयी पुरावा नाही. ऋग्वेदात उल्लेखिलेले ओगण हेही तसेच होते काय हेही कळत नाही; पण ओगण हा शब्द 'अव–गण' असा मुळात मानला तर[७८] ओगण हे पंथीय गण होते की काय अशी शंका येते. काहीही असले तरी वैदिक काळातच पौरोहित्य करणाऱ्या लोकांचे विविध प्रकार असावे, तसेच ब्राह्मणी पौरोहित्याधिष्ठित धर्म मानणारे आणि तो न मानणारे असे सामाजिक गट होते यात वाद उरत नाही. यज्ञीय धर्मास विरोध करणाऱ्यांचा आणखी एक प्रमुख गट म्हणजे पणी लोकांचा; पण पणींच्या संबंधात जसा तीव्र उद्रेक ऋग्वेदकाळातील ब्राह्मणी संस्कृतीत आढळतो (ऋ. ६.५३.५–८),[७९] तसाच पणींसंबंधी समेटाचाही उल्लेख ऋग्वेदात आढळतो (ऋ. ६.४६.३१;–३३) जेथे पणींच्यापैकी दानशूर बृबूचा उल्लेख आहे. बृबू हा पणी तर खराच, पण एक सुतार (तक्षा) होता अशीही परंपरा आहे (**शांखायन श्रौ. सू.** १६.११.१६; पुढे **मनु**. १०.१०७).[८०] पण ऋग्वेदातच ऋषी आणि ऋत्विज्–पुरोहित असा भेद मानावयास जागा आहे. ऋषी हे केवळ ब्राह्मणच नव्हते. विश्वामित्रांच्या (तिसऱ्या) मंडलांचे ऋषी भरतवंशीय राजे देववात आणि देवश्रवस् हे क्षत्रिय होते. तसेच वामदेवांच्या (चौथ्या) मंडलांतील ४२ व्या आणि ४३ व्या सूक्तांचे ऋषी अनुक्रमे त्रसदस्य पौरुकुत्स आणि पुरुमीढ आणि आजमीढ सौहोत्र हे क्षत्रिय होते. त्या काळी ब्राह्मणत्व हे जातीवर मुळीच अवलंबून नव्हते. 'ब्रह्म' म्हणजे नूतन चमत्कृतिपूर्ण मंत्रकृती आणि तदनुसार विधिकृती करणारा असा जो म्हणून असेल तो ब्राह्मण असे. असे असल्यानेच सर्पजातीचेही ऋषी मान्य झाले होते, आणि कवष ऐलूष हा अ–ब्राह्मणही ब्राह्मण ऋषी होऊ शकला.[८१] मंत्रकाळ संपल्यानंतरचा काळ हा ब्राह्मण काळ किंवा ज्याला खरोखरीचा कर्मकाण्ड–काळ म्हणता येईल, तो होय.

यापूर्वीच्या काळातच ऋषी हा वर्ग लयास जाऊ लागला होता; आणि ब्राह्मणी–पौरोहित्य करणारा वर्ग पुढे येऊ लागला. जुनेच मंत्र घेऊन नवीन प्रकारचे कर्मकांड वाढू लागले. नवीन मंत्ररचना झाली असेल तरी नगण्य ठरली. या काळात कर्मठ ब्राह्मण वर्गाचे आणि त्यांनी जटिल केलेल्या यज्ञाचे प्राबल्य वाढले. या जटिल धर्माचेच नाव वैदिक धर्म असे मानले गेले असलें, तरी वैदिक धर्मातही जटिल ब्राह्मणी धर्म आणि पूर्वीचा ऋषि–मुनि–धर्म असा भेद केला पाहिजे. ऋषि–मुनिधर्मातही असा भेद दिसतो की सर्व ऋषी हे मंत्रद्रष्टे होते; तरी त्यांच्यापैकी काही पौरोहित्य करणारेही होते. कौटुंबिक चालत आलेले पौरोहित्य न करणारे ऋषी हे ऋग्वेदाच्या दहाव्या मंडळांत, म्हणजेच उत्तर ऋग्वेदीय काळात, दिसतात. दीर्घतमस्, वसुक्र, कवशऐलूष, च्यवान (किंवा नंतरच्या नावाप्रमाणे च्यवन) इत्यादी ऋषी हे या काळातले होत. हे ऋषी चिन्तनशील मंत्रकर्ते तर होतेच; पण विभिन्न याग करून चमत्कृति–कृत्य करणारे होते, [८२] या उलट कौटुंबिक ऋषि–मंडले ज्यांची आहेत असे ऋषी विशेषतः कुल-पौरोहित्य करणारे दिसतात. त्यातही वामदेव हे चिन्तनशील आणि वरच्या प्रकारात मोडणारे दिसतात. [८३] पुढच्या काळात, कर्मकांड वाढले त्यावेळी मुनि–ऋषी मागे पडले; पण त्यांची चिंतनशील परंपरा तशीच चालू राहिली. आता कर्मकांडी 'ब्राह्मण' वर्ग स्वतःस 'देव' मानू लागला. या दृष्टीने पुढील उक्ती उल्लेखनीय आहेत–" द्वया वै देवाः। देवा अह वै देवाः अथ ये ब्राह्मणाः शुश्रुवाँस अनूचानास्ते मनुष्यदेवाः " (शत. ब्रा. २.२.२.६), किंवा " आहुतिभिरेव देवान् हुतादः प्रीणाति, दक्षिणाभिर्मनुष्यदेवान् " (गोपथ ब्रा. २.१.६). ब्राह्मण हेच देव होत; तेच अग्निस्वरूप होत, म्हणजे यज्ञस्वरूप होत; अग्नीत सोडलेल्या आहुतींनी देवांना संतुष्ट करायचे तसे या 'देवां'ना दक्षिणा देऊत संतुष्ट करायचे, अशी प्रथा पडत गेली; [८४] आणि ही आजवर टिकली आहे. असे असले तरी वैदिक पौरोहित्याचा नवीन प्रकारचा मक्ता स्वतःकडे खेचून घेतलेल्या या 'भूदेवां' विरुद्ध जनसाधारणाच्या भावना जागृत होऊ लागल्या. [८४अ] असे असले तरी, पौरोहित्यप्रधान ब्राह्मणी धर्माचा चमत्कारिक पगडाही आता दूर करणे कठिण होऊ लागले होते. एकीकडे ही स्थिती होती, तर दुसरीकडे प्राचीन ऋषि–मुनि–प्रधान चिंतनशील प्रवृत्तीही नकळत वाढत होती. वैदिक कर्मकांडात आणि श्रौत धर्माच्या पसाऱ्यात तिचा विशेष उल्लेख होणे अनावश्यक तसेच असंभाव्यही होते.

संस्कार, सदाचार आणि समाजनीती

ही चिन्तनशील वृत्ती, जिचा आरंभ ऋग्वेदांतच सूचित झाल्याचे वर आले आहे, आरण्यकातील चिंतनशील जीवनात दिसू लागली तशीच ती सदाचाराच्या नियमांच्या आग्रहात दिसून येऊ लागली. हे नियम गृह्यपरंपरेत दिसू लागले. ब्राह्मणी

कर्मकांडाबरोबरच संस्कार आणि सदाचार यांवर जोर येऊ लागला; आणि सदाचाराच्या निकषावर ब्राह्मणी धर्माला समाजात एक प्रतिस्पर्धी निर्माण होऊ लागला. ब्राह्मणी कर्मकांड आणि जनसाधारणाचे सदाचार यातील झगड्याचा परिपाकच पुढें महाभारतातील मानवधर्माच्या आग्रहात दिसून येतो (महाभारत शांतिपर्व, हंसगीता २९९.२० गुह्यं ब्रह्म तदिदं वो ब्रवीमि। न मानुषाच्छ्रेष्ठतरं हि किञ्चित्॥ सदाचार हा त्या त्या पंथाप्रमाणे त्या त्या समाजातील 'साधू' च्या निकषावर अवलंबित होऊ लागला. स्मृतींतील "आचारश्चैव साधूनाम्" या वचनाचे सार यातच आहे. सदाचार हा एकदा निकष ठरल्यानंतर सर्व पंथातील सदाचार हे त्या त्या पंथातील विशिष्ट मान्य व्यक्तीच्या आदेशाने ठरले. तरी सर्वसाधारण सामाजिक नीतिनियम हे सारखेच राहिले. असे असल्याने वैदिक ब्राह्मणी पंथधर्मातील सदाचाराचे किंवा गृहस्थधर्माचे नीतिनियम आणि तदितर पंथातील नीतिनियम यांत कमालीचे साम्य दिसणार हे आपोआपच आले. जेथे मुद्दाम काही वेगळा प्रयत्न झाला तेथे नितान्त वेगळे असे पंथीय नियम झाले, हा भाग असला तरी सर्वसामान्य नैतिक नियम हे श्रौतापेक्षा किंवा वैदिक कर्मकांडापेक्षा व्यापक आणि सैल असण्यात समान झाले. असे असल्याने उपनिषदोत्तर काळात स्पष्ट दिसू लागलेल्या हिंदूधर्मपरंपरातील वैखानस यति-मुनिवर्ग यांचे नियम आणि जैनपंथीय श्रमण-नियम यांत सादृश्य आढळते. धर्मसूत्रातील गृह्यपरंपरेत आयुष्याच्या विविध अवस्थातील नियमांबरोबरच वैखानस-मुनि-धर्म नियमही आढळतात. अशा अवस्थेतील जीवनाशी जैन श्रामणजीवनातील अवस्थेचे साम्य आहे. पण जैनधर्म एकदा अधिकाधिक लोकांचा जीवनधर्म झाल्यानंतर केवळ हे श्रामणनियम उपयोगी पडणारे नव्हते.

सदाचार हा खरा धर्म मानल्यानंतर आणि ब्राह्मणी धर्मातील यज्ञीय हिंसा तुच्छ मानल्यानंतर तत्कालीन यज्ञीय धर्माला एक प्रबल विरोध निर्माण झाला. हा विरोध प्रबळ करण्याचे मुख्य श्रेय जैन आणि बौद्ध धर्माच्या आदि–संस्थापकांकडे आपोआप जाते. पण बौद्ध धर्मात हिंसा आणि पशुहत्या पूर्णपणे नष्ट होऊ शकली नाही; आणि नानाप्रकारचे आचार त्यात समाविष्ट झाल्याने त्यातून पुढे वज्र–यानाचा जन्म झाला, ज्यात चमत्कार आणि पुढील भाकिते करण्यासारखे गुह्य-तांत्रिक प्रकार निर्माण झाले.[८५] पूर्वी श्रामणधर्म किंवा तापसधर्म ही यज्ञीय कर्मकांडाबरोबरच वाढलेली सर्वसाधारण वृत्ती असून जैनांनी त्यातून आपली तीर्थंकर आणि उपासक चर्या घेतली; तद्वतच तांत्रिक प्रकारांचेही झाले. बौद्ध धर्माला तांत्रिक पंथाची जशी झळ लागली, तशीच ती जैन धर्मालाही लागली, हे 'मुद्राविचार' आणि 'मुद्राविधि' या ग्रंथांवरून सूचित होते.[८६] अर्थात यावरून एकच सूचित करावेसे वाटते, की तीर्थंकरांनी केलेला वेदविरोध तात्काळी प्रबळ असला, तरी तत्कालीन साधारण धर्म हे जैन समाजावर प्रभाव पाडल्यावाचून

राहिले नाहीत; आणि समाजधारणेसाठी लागणाऱ्या संस्कारांची जागा जैन धर्माने तत्कालीन वैदिक गृह्यधर्मानेच भरून काढली. किंबहुना विविध संस्कार हे केलेच पाहिजेत ही भावनाही जैन धर्माची वेगळी अशी नाही. संस्कारांच्या संख्येच्या बाबतीत श्वेतांबर आणि दिगंबर यांच्यात फरक असला, तरी मुख्य संस्कार हे वैदिक संस्कारांसारखेच आहेत. त्यांत आधान (किंवा गर्भाधान), प्रियोद्भव (किंवा जातकर्म); नामकरण, अन्नप्राशन, केशावाप, उपनीती (उपनयन), व्रतचर्या (व्रतावतरण), विवाह इत्यादी संस्कार येतात. थोडाफार भेद हा नगण्य ठरावा ! दिगंबरांच्यामधील अर्धेअधिक संस्कार हे परिव्राजक अवस्थेनंतरचे आहेत. इतकेच काय वर्णव्यवस्था न मानण्याची शिकवण असलेल्या या धर्मात पुढे वर्णव्यवस्थाही दिसते आणि ब्राह्मण आदि चार वर्ण दिसतात. पण हे चार वर्ण विवाहात अडथळा ठरत नाहीत. [८७] तसेच विवाहाचेही विविध प्रकार आहेत; आणि ते वैदिक परंपरेत निर्माण झालेल्या धर्मसूत्रात आणि गृह्यसूत्रात आढळतात. '**त्रिवर्णिकाचार**' हे जैनीय विधि-ग्रंथाचे नाव वर्णव्यवस्थेची साक्ष आहे; आणि त्यातील ब्राह्म, दैव, आर्ष,प्राजापत्य, आसुर, गान्धर्व, राक्षस आणि पैशाच हे विवाहप्रकार हिंदूंच्या गृह्यधर्माचा प्रभाव स्पष्ट दाखवितात. यापैकी दैव प्रकारच्या विवाहाकडे दृष्टिक्षेप टाकल्यास असे दिसेल की हा प्रकार जैनानी प्राचीन यज्ञीय परंपरेबरहुकूम उचलला आहे. या प्रकारात एका मोठ्या पूजेच्या निमित्ताने किंवा जैन तीर्थंकरांची पूजा असल्यास, तीसाठी पाचारण केलेल्या आणि पूजा सांगणाऱ्या व्यक्तीला आपली कन्या द्यावी असा रिवाज आहे. [८८] वैदिक पद्धतीत यज्ञविधि संपन्न करणाऱ्या प्रमुख ऋत्विजाला कन्या अर्पण करावयाची असे; आणि हा प्रकार फार प्राचीन आहे.[८९] यज्ञ न करण्याचा परिपाठ असलेल्या जैन धर्माची या विवाहासंबंधीची धारणा खालीलप्रमाणे आहे–

"यज्ञे तु वितते सम्यक् जिनार्चाकर्म कुर्वते ।
अलंकृत्य सुतादानं दैवो धर्मः प्रचक्षते ।। "

– (त्रिवर्णिकाचार ११.७२)

हीच बैठक '**नीतिवाक्यामृत**' या ग्रंथात दिसते, जेथें 'यज्ञ सुरु असताना' ऋत्विजाला कन्या देण्यात विवाह संपन्न होतो असे म्हटले आहे (३१.५). हा यज्ञ कुठला ? असो.

हिंदू धर्म आणि जैन आचार

वैदिक धर्माचा प्रभाव पुढे पुढे जैन विधींत स्पष्ट होत गेला हे वरील विवेचनावरून सहज समजण्याजोगे आहे. तसेच संस्कारांपैकी षष्ठीकर्मात, (जो

जन्मापासून ६ व्या दिवशी करावयाचा असतो) ज्या रक्षक देवतांची नावे उच्चारावयाची असतात त्यांत येणारी ब्राह्मी (क्वचित 'ब्राह्मणी'), माहेश्वरी, कौमारी, वैष्णवी, वाराही, इन्द्राणी, चामुंडा आणि त्रिपुरा ही नावे येतात,[९०] जी हिंदूपूजापद्धतीत प्रसिद्ध आहेत. यावरून साधारण स्तरावर जैन धर्माने आपली आचरण–पद्धती ही हिंदूंच्या गृह्य–आचारसंहितेवर आधारली हे स्पष्ट होते. जैन धर्माच्या दक्षिणेत झालेल्या प्रचाराच्या बाबतीतही हे दृष्टोत्पतीस येते. जैन धर्माचा प्रसार दक्षिणेत साधारणपणे इ. स. दुसऱ्या शतकापासून झाला.

प्रथम प्रथम हे लोक आपापल्या छोटचा छोटचा वस्त्या करून राहत; त्या बहुधा मोठ्या भिंतींनी वेढलेल्या असत; सुंदर उद्यानांनी आणि फुलांच्या ताटव्यानी त्या सुशोभित केलेल्या असत.[९१] प्रथम जैन प्रचारक वेद आणि ब्राह्मण यांची निंदा करीत.[९२] उन्हात फिरत. त्यांच्या हाती छत्री, एक चटई आणि (मार्ग झाडण्यासाठी) मोराच्या पिसांचा झाडू असे.[९३] ते स्वत:ला कमालीचे वेगळे राखत. स्त्रियांना ते दिसले तर त्या दूर पळून जात, किंवा स्वत:ची घरे बंद करून घेत; पण हे नग्न श्रवण त्यांच्यापुढचात निर्विकारपण उभे राहत, असाही तपशील आहे. पुढे आठव्या शतकाच्या सुमारास, त्यांच्या पडत्या काळात, जैन श्रमणांपैकी काही यातुविद्येचा (जादूचा) वापर करू लागले, आणि मंत्रविद्येवर आपला पंथ वाढवू लागले. या संबंधात असेही म्हटले आहे, की ते बहुधा सुंठ आणि 'मरुथ वृक्षाची' पाने (Terminalia Arjuna; मराठीत अर्जुन सादडा) पाने खात; आणि स्वत:चे शरीर सुपारीसारख्या कुठल्याशा फळाच्या भुकटीने माखत.[९४] सहाव्या शतकाआधी असे आढळते की जैनधर्म आणि तत्कालीन आर्य-शैव-वैष्णव धर्म यांचा संघर्ष तीव्र नव्हता. एकाच घरात जैन आणि शैव पंथीय व्यक्ती असू शकत. '**सिलप्पदिकारम्**' या तामिळ ग्रंथाप्रमाणे, त्याचा लेखक आणि चेर राजाचा एक भाऊ इलंगो वाडिगळ हा जैन होता, तर त्याचा भाऊ (चेर राजा) सेंगुट्टवन हा स्वत: शैव होता.[९५] जादूच्या वापरावरून असे दिसते की इ. स. आठव्या शतकानंतर जैन साधूंनी तेथील समाजावरील आपली पकड कायम ठेवण्यासाठी वामाचारी मार्ग हाताळण्याचे प्रकार केले. यासंबंधात कर्नाटकाच्या सीमेवरील आंध्र प्रदेशातील जम्मलमाडुगू या गावचा एक शिलालेख (जो इ. स. १०२९ च्या सुमारास लिहिला गेला असावा असे विद्वानांचे म्हणणे आहे) मोठा गमतीचा आहे. यात जैन लोकांनी पशुबलि-कर्म केल्याचा उल्लेख आहे. जंगलातील जम्मलमाडुगूच्या आसपास नवीन वसाहत करण्यासाठी काही जैनधर्मीय लोक आले, आणि त्यांनी तेथे शक्तीचे अधिष्ठान केले; तिच्या पुढचात त्यांनी एक बोकड बळी दिला. त्यांना ज्यांने बोकड दिला, त्याच्या अटीप्रीत्यर्थ त्यांनी त्या नवीन वसाहतीला 'बोकड' अर्थ असलेले नाव दिले. ते नाव 'कुरिमारी' हे

होय, कारण त्यात ' बोकडाचा वळी ' हा अर्थ आहे. त्या शक्तीचे नावही दैतम्मा असे होते. [९६] या वृत्तान्तावरून असे स्पष्ट होते, की जैन प्रचारकांनी स्वपंथात आणल्यावरही तेथील काही लोकांनी आपले जुने आचार विचार बदलेले नव्हते; किंवा, भावनोत्कट होऊन, जैनांनीच तेथील लोकांचे आचार तात्पुरते स्वीकारून स्वतःच्या वस्तीच्या क्षेमासाठी सोय केली होती. जैनधर्मासंबंधी जसे हे दिसते तसेच इतरही धर्मांसंबंधी अनुभवात आहे. काळाचा आणि देशाचा प्रभाव यात दिसून येतो; आणि असे होण्यात मूळ धर्माची पकड शिथिल झाल्याचे सूचित होते.

वरील विवेचनावरून असे दिसते, की जैन तीर्थंकरांनी ब्राह्मणी पौरोहित्याच्या आणि बलि–कर्मीय यज्ञकांडाच्या विरोधात, जनसाधारणासाठी चालविलेला पंथ भारतीय संस्कृतीच्या वैदिक–वैदिकेतर अशा दोन्ही, प्राचीन आणि मध्ययुगीन, परंपरांचा स्त्रोत आहे. जैन तीर्थंकरांचा विरोध ब्राह्मणांशी नव्हता, ब्राह्मणी वृत्तीशी होता; नाहीतर भगवान् महावीरांची जन्मकथा ब्राह्मण्याशी संयोजित झाली नसती, आणि त्यांच्या शिष्यांत ब्राह्मणही अंतर्भूत झाले नसते ! तत्कालीन वातावरणानुसार केवळ ब्राह्मण हाच सर्वोच्च ज्ञानाचा अधिकारी होय या भूमिकेला तडा देण्यातच खरोखर जैन तीर्थंकरांचे महत्त्व होते. त्याच्या अनुरोधाने यज्ञीय कर्मकांडावरील टीका आली; कारण यज्ञीय कर्मकांडाच्या डोलाऱ्यावर ब्राह्मणी धर्म वाढत होता. त्या कर्मकांडाचा एक महत्त्वाचा भाग पशुहत्या असल्याने तीवरही टीकास्त्र सुरू करणे आवश्यक होते; आणि अध्वरीय हिंसा ही हिंसाच नव्हे [९७] या ब्राह्मणी सिद्धान्ताविरुद्ध ती हिंसाच होय असे मत जागृत करणे हेही तत्कालीन विरोधास आवश्यक होते. पण असे असले, आणि वैदिक यज्ञसंस्थेत वावरणाऱ्या देवांवर अविश्वास असला तरी जैन पुराकथांमध्ये वैदिक देवांचे महत्त्व कमी नाही.

भगवान् महावीरांच्या गर्भ स्वरूपाचे प्रणयन करण्यात इंद्रानेच साहय्य केले हे येथे ध्यानात ठेवले पाहिजे. ही गोष्ट जैन समाजातील संस्कारांचा वर केलेला उहापोह, तसेच त्यातील यज्ञाचे संकेत (उदा. दैव विवाहातील), आणि दक्षिणेतील दैतम्मा देवीचा प्रसंग हे सर्व एकत्र ठेवल्यास असे म्हणणे प्राप्त होते, की जैन–धर्म हा भारतीय हिंदू परंपरेपेक्षा नितान्त वेगळा होऊच शकला नाही. जसा हिंदू–वैदिक परंपरेचा प्रभाव पूर्णतः जैनधर्म डावलू शकला नाही, तसाच हिंदू धर्मावरही जैन आचारधर्मांचा मोठा प्रभाव म्हणजे पशुहत्या न करण्याचा होय. दक्षिणी आणि दक्षिण प्रांतीय ब्राह्मणात नष्ट झालेल्या मांसभक्षणाच्या चालीत जैन धर्माच्या प्रभावाचा मोठा वाटा विसरता येत नाही. शैव, शाक्त, वैष्णव इत्यादी पंथांप्रमाणे जैन हा एक भारतीय पंथ होय असे म्हटल्यास वावगे होऊ नये. राजकारणाचा भाग सोडला, तर हेच खरे आहे. [९८] या साऱ्यांचा मिळून झालेला धर्म हिंदू होय.

हिंदूधर्म हा एखाद्या तीर्थंकराने किंवा प्रेषिताने काढलेला वेगळा धर्म नव्हे; सिंधूनदीच्या नावावरून नाम धारण केलेल्या या विशाल हिंदूधर्माचेच हे सर्व पंथ होत–काही मोठे काही लहान–कालमानाप्रमाणे! जैन व्यक्तींचे त्या त्या प्रांतातील वैष्णव पंथीयांशी विवाह होतात ही परिस्थिती सत्य आहे; ती पूर्वीही होती. यातच वैष्णव आणि जैन यातील एकत्वाची, आणि पर्यायाने जैन आणि हिंदू यांच्या एकत्वाची साक्ष पटावी. पण आज प्रसिद्धिपथावर असलेल्या जैन मुनी आचार्य तुलसी यांचेच शब्द उद्‌धृत करायचे तर–"वैदिक, जैन, बौद्ध आणि इतर धर्म आपापल्या परीने सत्याचे अन्वेषण करण्याचा प्रयत्न करोत; पण 'हिंदू' ही संज्ञा त्या सर्वांना समाविष्ट करण्यास समर्थ ठरावी." [१९] भारतीय संस्कृती ही खऱ्या अर्थाने हिंदू संस्कृतीच होय. तीत वैदिक धर्मातील रीती आहेत, सिंधु–संस्कृतीतील कृषि–दैवतांच्या कल्पना आहेत. मुळात वैदिक नसलेली मूर्तिपूजा आहे; पण तीबरोबरच संस्कारांत अग्नीचे अधिष्ठान आहे. विशिष्ट देवतांवरून निघालेले पंथ आहेत; आणि वैयक्तिक मतावरून उदय पावलेले धर्मही आहेत. नास्तिकवादी बार्हस्पत्य-चरकादी मतांनाही वाव आहे; कारण कुठल्या एका विशिष्ट देवाचे चिरंतन अधिष्ठान नाही. म्हणूनच बुद्धादी थोर व्यक्तींना हिंदूनी देवतांचे अवतार मानलेले आहे. अवतार–कल्पनेत विविध व्यक्तिगत देवांना आणि मानव-महन्तांना एकाच थोर पातळीवर आणण्याची किमया आहे. हीकिमया ज्या भारतीय-हिंदू संस्कृतीने जोपासली, तीत भगवान् बुद्ध जसे विष्णूचे अवतार मानले गेले, जसा विष्णू हा साक्षात् यज्ञपुरुष मानला जाऊन व्यक्तिरूप सगुण यज्ञ म्हणून पुजला जाऊन लागला, तसेच भगवान् ऋषभदेवही विष्णूचे अवतार म्हणून शिरोधार्य झाले, आणि जैनांचे प्रथम तीर्थंकर झाले.

टीपा

१) हरमान् याकोबी, Jaina Sutras, SBE, Vol. xxii Part I, 1884, P. xvii

२) उक्त ग्रं. पृ. xviii

३) उ. ग्रं. पृ. xx

४) उ. ग्रं, पृ. १९०–१९२; **आचारांगसूत्र** २·१५·३ व पुढें; तसेच याकोबी उ. ग्रं. पृ. २१८ व पुढे जेथे **कल्पसूत्राचा** अनुवाद आहे. या वृतान्ताच्या याकोबी यांच्या स्पष्टीकरणासाठी उ. ग्रं. पृ. xxxi; या स्पष्टीकरणाच्या टीकेसाठी, चिमणलाल जे. शाह, **Jainism in North India,** कलकत्ता, मुंबई. १९२२, पृ. २१. मथुरा शिल्पातील याचे चित्रण, तेथेच पृ. २१, प्लेट २.

५) **सूत्रकृतांग**, SBE, Vol. XLV, P. 301; S. B. Deo, **History of Jain Monachism**, Deccan College, Poona, 1956, P. 46.

६) गर्भप्रणयनाचे हे कृत्य इंद्राच्या आदेशावरून हरिणेगमेसी या दूताने केल्याचे कल्पसूत्रात सांगितले आहे; आचारांगसूत्रात हे कृत्य स्वतः इंद्रच करतो. चित्रात हा हरिणेगमेसी हरिणाच्या डोक्याचा मनुष्य या स्वरूपात दाखविला आहे. पहा याकोबी, उ. ग्रं. पृ. २२७, टीप. याकोबी यांच्या मताने हे नाव संस्कृतात हरिणैगमैशिन् असे होईल. या संबंधात याकोबी यांचे मत असे आहे की सिद्धार्थ यालाच दोन बायका असाव्यात. एक ब्राह्मणी देवानन्दा आणि दुसरी क्षत्रियाणी त्रिशला (अर्थात् सिद्धार्थांचा वर्ण ब्राह्मणच असला पाहिजे). तसेच, त्यांचे मते ऋषभ-दत्त हे नावही नंतर जोडण्यात आले असले पाहिजे; कारण प्राकृतरुप व्हायचेच तर ते ऋषभदिण्ण असे होईल, किंवा वुसभदिण्ण असे.

७) दलसुख मालवानिया, 'Life of Lord **Mahavira**' Proceedings of the Seminar in Prakrit Studies Uni. of Bom. 1971. P. 27.

८) उक्त लेखक, तेथेच, पृ. २७–२८

९) मिसेस सिंक्लेअ स्टिव्हन्सन्, The Heart of Jainism, Oxford 1915, P. 76, 80.

१०) याकोबी, Indian Antiquary, IX, P. 163. Encyclopadia of Religion and Ethics, vol. VII, P. 466.

११) श्री. कैलाशचंद्रजी, **जैनधर्म** (हिंदी), बनारस, वीरनिर्वाण संवत् २४७४, पृ. ४–५; तु. हेमचंद्र, **अभिधानचिंतामणि**, ५६ 'एवं सर्वावसर्पिण्युत्सर्पिणीषु जिनोत्तमाः'

१२) विविध मतांसाठी बघा चिमणलाल जे. शाह, Jainism in North India, Bombay 1932, P. 27 व पुढे

१३) उक्त ग्रं. पृ. १२;

१४) Indian Antiquary, उक्थ स्थळ.

१५) उक्त ग्रं. पृ. १२. तत्पूर्वी अशोककुमार मझुमदार, Hindu History, Calcutta, 1920, P. 262

१६) A. Chakravarti 'Jainism' cultural Heritage of India, vol. I, P. 185,

डॉ. विलास संगवे हे मत जसेच्या तसे उध्दृत करतात हे विशेष चिन्त्य होय, बघा Jain Community Bombay, 1959, P. 375

१७) भागचंद्र जैन, Jainism in Buddhhist, Literature, Nagpur, 1972, P. 22, व टीपेसाठीं पृष्ठ २२३, टीप ४

१८) विशेष विवेचनासाठी बघा, माझा ग्रंथ, Vedic Concept of 'Field' and the Divine Fructification, Bombay Uni. publication, Bombay 1971, "The Bull of Mudgala."

१९) उक्त ग्रं. उ. स्थ.

२०) Indian Philosophy, London, 1923, vol. I. P–287

२१) उ. ग्रं. पृ. ३७६

२२) डॉ. संगवे, उ. ग्रं. पृ. ३७६; डॉ. देव उ. ग्रं. पृ. ३९

२३) अग्नी अरणींत बद्ध करुन प्रवासास जाणे, किंवा अग्नीचे आपल्या शरीरात अधिष्ठान करुन प्रस्थान ठेवणे हा श्रौत कर्मान्तर्गत विधी आहे. बघा डॉ. चिं. ग. काशीकर आणि डॉ. रा. ना. दांडेकर Shrauta Kosha, Poona, 1958 I–i, P. 396

२४) संगवे उक्त ग्रं. पृ. ३७७; स्मिथ व्ही. ए. The Early History of India, Oxford, (4th ed.), 1924, P. 209

२५) सी. आर. जैन Rshabhadas, The Founder of Jainism, Allahabad, 1929, P. 69

२६) St. Petersburg Dict.

२७) मॅक्डोनेल् ए. ए. आणि कीथ ए. बी. Vedic Index of Names and Subjects. 'व्रात्य' खाली.

२८) डॉ. भांडारकरांचेही असेच मत आहे. अर्थात् त्यांच्या अध्ययनाचा तपशील वेगळा आहे. त्यांच्या मते व्रात्याचा उष्णीश म्हणजे शिवाचा जटाजूट होय; पहा, Some aspects of Ancient Indian Culture, Madras, 1940, P. 41 व पुढे; शिवाय बघा A. P. Karmarkar, The Religions of India–The Vratyas or The Dravidian System, Lonavala, 1950. P. 20. पण शिवरुद्र आणि महाव्रात्य यांचे एकीकरण करुन, तोच सिंधू संस्कृतीतील त्रिशीर्ष नग्न देव होय हे करमरकरांचे मत मान्य होऊ शकत

नाही. त्याचा ऊहापोह करण्याचे हे स्थान नव्हे; पण एक मासला द्यायचा म्हणजे व्रात्याच्या संबंधात आलेलें "स संवत्सरमूर्ध्वो अतिष्ठत्" (अथर्ववेद १५.३.१=ऊर्ध्वो अतिष्ठत्) यात ते 'ऊर्ध्वलिंग' अर्थ काढतात आणि तोच सैन्धव नग्न देव मानतात !

२९) सुकुमार दत्त, Early Buddhist Monachism, London, 1924, P. 58

३०) उक्त ग्रं. पृ. २६१

३१) तेथेच पृ. २३०

३२) तेथेच पृ. २१७

३३) सी. आर. जैन उक्त ग्रं. उ. स्थ; मिसेस् एन्. आर. ग्युसेवा, Jainism, Bombay, 1970, P. 23 व पुढे

३४) Vedic Index, 'व्रात्य' या शीर्षकाखाली.

३५) पंचविंश ब्रा. १७·१·९ अदीक्षिता दीक्षितवाचमाहुः, अदुरुक्तवाक्यं दुरुक्तवदाहुः

३६) अशी वेगळी भाषा होती याचा पडताळा पाणिनीच्या **अष्टाध्यायीत** येतो, जेथे 'छंदसि' या अधिकाराबरोबरच "यज्ञकर्मणि" असाही आदेश अनेकदा दिसतो. उदा. ८.२.८८ "ये यज्ञकर्मणि" व पुढे "प्रणवष्टे" इ; शिवाय तेथेच ९२ "अग्नीत्प्रेरणे परस्य च" इ. इ; याउलट आदेश आहे "पूर्वं तु भाषायाम्" जेथे सामान्य भाषा आणि 'यज्ञकर्मणि' भाषा याचा भेद स्पष्ट केला आहे. ही सामान्य भाषा अनार्यांची किंवा फार काय, अवैदिकांची नसून ती पौरोहित्य न करणाऱ्यांची होय !

३७) पंच. ब्रा. २४·१८·२; देवयजन मागण्याच्या प्रथेसाठी बघा १७.१; शिवाय **बौधायनश्रौत** सू. २.२. **आपस्तंब** श्रौ. सू. १०.२.९; पहा कॅलेण्ड, Brahmana of the Twenty five Chapters, Calcutta, 1931, P. 621, note.

३८) शूलगव इत्यादी रुद्रयाग गावाबाहेर करीत. रुद्राच्या वैदिक धर्मातील स्थानासाठी बघता येईल माझा ग्रंथ **हिंदूधर्म आणि तत्त्वज्ञान**, पुणें १९७३, पृ. ७७; ११०

३९) अथर्ववेद १५·११.१ व पुढे 'यस्यैवं विद्वान् व्रात्योऽतिथिर्गृहानागच्छेत् स्वयमेनमभ्युदेत्य ब्रूयात् व्रात्य क्व अवात्सी व्रात्य उदकं——व्रात्य यथा ते वशः तथा अस्तु ।'

(४०) तिथेच १२.१ व पुढे 'तद्यस्य एवं विद्वान्, व्रात्य उद्धृतेषु अग्निषु अधिश्रिते अग्निहोत्रे अतिथिः गृहान् आगच्छेत्, स्वयमेनमभ्युदेत्य ब्रूयात् व्रात्य अतिसृज, होष्यामि" इति। स च अतिसृजेत् जुहुयात्, न च अतिसृजेत् न जुहुयात्।'

(४१) तेथेच १३.१ 'अथ अस्य अव्रात्यो व्रात्यब्रुवः नाम बिभ्रती (बिभ्रन्?) अतिथिः गृहान् आगच्छेत् इ. इ.

(४२) शत. ब्रा. ३. ८. २. २४

(४३) वाज. सं. ३०.१८ पहा तै. ब्रा. ३. ४. १६. १

(४४) मॅक्डोनेल A History of Sanskrit Literature, London, 1928, P. 215; मिसेस ग्युसेवा यांच्या मते

(४५) भास या ख्रि. पू. ४ थ्या ५ व्या शतकात होऊन गेलेल्या नाटककाराच्या अविमारक नाटकात 'श्रमण' हा वैदिक ब्राह्मणाच्या विरोधात वापरलेला शब्द आहे, तर मृच्छकटिक नाटकात (दुसरे शतक ख्रि. पू.) 'शाक्यश्रमणक' हा बौद्धभिक्षुवाचक शब्द आहे. अविमारक, २; मृच्छक. २. काही विद्वान् प्रतिपादतात की श्रमण हा शब्द ऋग्वेदात येतो (Jainism p. 23) पण ते बरोबर नाही. ते स्थळही उद्धृत करीत नाहीत. रामायणात शबरी ही श्रमणी असल्याचे वृत्त असून तेथे पंथीयत्व दिसत नाही. रामायणात पंपा सरोवराजवळ मतंग ऋषींच्या आश्रमात तपस्वी मुनींची सेवा करीत श्रमणी शबरी वास्तव्य करीत असे; रामा. अरण्य ७३. २५–२६ श्रमणी शबरी नाम काकुत्स्थ चिरजीविनी ॥ पतंजली 'श्रमण ब्राह्मणम्' या समासा "येषां च विरोधः शाश्वतिकः" (पा. २. ४. ९.) असा अर्थ सुचवितात. यातही जैन असा अर्थ नसून ब्राह्मणी पौरोहित्य आणि तद्विरोधी आचार करणारे हाच अर्थ अभिप्रेत आहे. पतंजलीचा काल ख्रि. पू. १५० हा होय.

(४६) शां. भा. देव History of Jain Monachism, Poona 1956, p, 44; जैन संप्रदाय आणि संस्कृति, पुणे १९६३, पृ. २.

(४७) पंचविंश ब्रा. १४. ४. ७ येथे कोणी एका रहस्यु देवमलिम्लुच् नावाच्या (अवैदिक क्रूर ?) व्यक्तीने वैखानसांचा मुनिमरण या स्थानी वध केल्याचा उल्लेख आहे. तसेच इंद्राने वैखानसांना वाचविल्याचाही उल्लेख आहे; तेथेच १७. ५३. २; शिवाय बघा करमरकर उक्त ग्रं. पृ. २३०; पुढेही

कण्वांच्या आश्रमात वैखानस असल्याचा उल्लेख कालिदास करतो, शाकुं. १; ख्रिस्तोत्तर काळी वैखानस-वानप्रस्थ हाही 'श्रमण' या संज्ञेने ओळखला जाई; तो वैदिक विधी करी. ज्या अग्नीत तो आहुती देई तोच श्रामण-अग्नी पहा. वैखा. ध. सू, आधी उल्लेखित स्थळे; शिवाय **Vaikh. Dh. SU.** (Eng. Tr.) (के. वरदाचारी) Madras, 1930, p. 7, 15, 20 इ.

(४८) वैखानस ध. सू. चा काळ साधारण इ. स. ३ रे शतक होय; पहा मॅक्डोनेल, **A History of Sanskrit Literature**, p. 262.

(४९) मिसेस् ग्युसेवा यांचे 'श्रमण' या शब्दाच्या ऋग्वेदीय उल्लेखासंबंधीचे मत वर पारखले (टीप ४४). मुनींच्या बाबतीतही "कित्येक लेखकांचे मत" असा उल्लेख करून त्या लिहितात, "Alluding to the fact that the word 'muni' though rarely referred to in the Vedie Literature..."— उ. ग्रं. पृ. २३, तसेच त्यांचे वचन (तेथेच) "The monks are called arhanas or arhatas in the Rigveda and Atharva Veda."

हे बरोबर नाही. आपण वर पाहिले आहे की, अर्हत् किंवा अर्हन् (**arhat, arhan**, जे शब्द ग्युसेवा चुकीचे लिहितात) हे देवता किंवा यजमान यांबद्दल आले आहेत.

(५०) ऋ. १०. १३६. २ मुनयो वातरशनाः पिशंगा वसते मला। वातस्यानु ध्राजिं यद्देवासो अविक्षत ।। यात 'वातस्यानु ध्राजिम्' यात त्याच्या गतिमान भ्रमणशीलतेची छटा दिसते.

(५१) उ. ग्रं. उ. स्थळ. ३

उन्मादिता मौनेयेन वातॉं आ तस्थिमा वयम्।

शरीरेदस्माकं यूयं मर्तासो अभिपश्यथ ।।

(५२) उ. ग्रं. उ. स्थ. ७. कुनम्नमा हा शब्द मुळात कुनंनमा असा आहे. गेल्डनर, **Der Rigveda**, Vol. III, Hos, 1951, P. 370 'Kunamnama' असा वाचतात. पदपाठात हा एकच सलग शब्द आहे. तो ऋग्वेदात इतरत्र येत नाही. आणि इतरत्रही आढळत नाही. गेल्डनर या शब्दाचा अगदी शब्दशः अर्थ टीपेत देतात "कुरूप वाकडी तिकडी." मूळ अनुवादात ते हा शब्द तसाच ठेवतात.

(५३) या संबंधात करमरकर यांचे असे प्रतिपादन आहे, की इंद्र हा मुनींचा मित्र पण यतींचा शत्रू होय असे अनेक संहितांवरून दिसते. उ. ग्रं. पृ. २३०, या अनेक संहिता कुठल्या याचा संदर्भ श्री. करमरकर देत नाहीत. आपण वर

पाहिलेच आहे, की प्रत्यक्ष ऋग्वेदातच यतींनी इंद्राची स्तुती केल्याचा उल्लेख आहे. (ऋ. ८. ६. १८). अर्थात्, करमरकरांचे, इंद्र यतींचा शत्रू असल्याचे वचन चिन्त्य आहे. यतींना लांडग्यांना देण्याचा एक हाच वृत्तान्त पुढील ठिकाणीही येतो. **ताण्ड्य ब्रा.** ८. १. ४; १३. ४. १७.

(५४) डॉ. शां. भा. देव, **History of Jain Monachism** P. 431, जेथे ते **बृहत्कथाकल्प** भाष्याचा उल्लेख करतात.

(५५) ऋ. खिल ५.१५; **अथर्ववे.** २०. १२९–१३२; **ऐतरेय ब्रा.** ६.३३; **आश्वलायन श्रौ. सू.** ८.३; **गोपथ ब्रा.** २.६.१३ इ. इ.

(५६) ऐ. ब्रा. ६.३३; शिवाय ए. बी. कीथ **Rigveda Brahmanas Translated,** Hos 25, 1920, P. 224. कीथ हे घोडे असा पुलिंगी अनुवाद करतात, ते चिन्त्य आहे. मुळात शब्द आहेत " एता अश्वा आप्लवन्ते. " संपूर्ण सूक्त मोठे गमतीचे आहे, आणि सूचक लैंगिक शब्दांनी युक्त आहे. त्याचे विवेचन करण्याचे, अर्थातच हे स्थान नव्हे. संपूर्ण सूक्त एका विशिष्ट ज्ञानलैंगिक परंपरेचा अविष्कार आहे. ही परंपरा कशी होती त्याचे स्पष्टीकरण मी अन्यत्र केले आहे. – **हिंदूधर्म आणि तत्वज्ञान** पृ. १२१ व पुढे.

(५७) या वृत्तान्ताचे विविध प्रकार आहेत. मुळात ही कथा **शतपथ ब्रा.** (४.१.५.२–१३) आणि **जैमिनीय ब्रा.** (३.१२०–१२८) यात येते. नंतर **महाभारत** (वन. १२२.१२४) **भाग. पु.** (९.३) यातही येते. सविस्तर विवेचनासाठी माझा ग्रंथ "**अश्वत्थाची पानें**" नागपूर १९७४, "च्यवन-एक वेगळे दर्शन;" शिवाय **Vedic concept of 'Field' and the Divine Fructification,** Bombay **1971,** " Virgin and the Divine Seed-layer."

(५८) पहा, के. वरदाचारी, उ. ग्रं. Introduction.

(५९) याकोबी उक्त ग्रं. पृ. xxx; मिसेस् ग्युसेवा (उ. ग्रं. पृ. ४८) येथे फार मोठी चूक करतात. यॅाकोबीच्या प्रस्तुत ग्रंथाचा उल्लेख करून त्या सांगतात की " बौधायन हा बुद्धानंतर होऊन गेला " असे याकोबी यांचे मत आहे; त्यांनी उल्लेखित केलेल्या पृष्ठांवर (xxv; xxx, xxxv आणि xxxxIX) हे याकोबींचे मत आढळत नाही; तर या उलट मत आढळते. याकोबी, पृ., xxx Gautama therefore and perhaps Baudhayana, lived before the rise of Buddhism. " तसेच याकोबी यांच्या इतर पृष्ठांवर मिसेस् ग्युसेवा यांचे मत आढळत नाही ! श्री. वरदाचारी (उक्तस्थ) यांचे मत तर असे आहे की ज्या वैखानसशास्त्राचा उल्लेख बौधायनाने केला आहे, व जे उपलब्ध नाही, त्यातील

श्रामण–नियम आणि वैखा. ध. सू. तील नियम एकच होत. अर्थात हे नियम फार प्राचीन होत.

(६०) येथे संन्यास हा आश्रम केव्हा निघाला हा प्रश्न महत्त्वाचा नाही; कारण जैन तीर्थंकरांनी सांगितलेला धर्म हा केवळ संन्यासधर्म नव्हे, ते भलेही संन्यस्तवृत्तीने वावरणारे असोत. त्यांचे उपदेश आणि नियम साधारण उपासकांसाठीही होते.

(६१) आचार्य तुलसी, **Pre–Vedic Existence of Sramana Culture,** P. 255; शिवाय ग्युसेवा, उक्त ग्रं. पृ. 24.

(६२) सी. आर्. जैन, उ. ग्रं. पृ. 72 ; चक्रवर्ती उ. ग्रं. पृ, 88; शिवाय संगत्रे, उ. ग्रं. पृ. 377, जेथे ही मते उद्धृत आहेत.

(६३) मार्शल यांचे मते तो देव रुद्रशिव होय; त्यांचे मत खोडून काढणारे डॉ. बुद्धप्रकाश होत;पहा बुद्धप्रकाश, **Rgveda and the Indus Valleys Civilization, Hoshiarpur** 1965 P. 21 व पुढे. करमरकरांच्या मते तो रुद्र-शिव होय, पण तोच महाव्रात्य होय, उक्त ग्रं. पृ. २२. श्री. रामचंद्रन् यांच्या मते ही चित्रे वैदिक संस्कृतीची द्योतक होत, " Presidential Address " Ancient India, Section I, Ind. Hist. Cong. 1956, PP. 60–64; आणि एस् आर. राव यांच्या मतेही ही चित्रे वैदिक होत. पहा. **Lothal and Indus Civilization** Bombay, 1973 P. 137 व पुढे. ते रामचंद्रन् यांचेच मत पुढे मांडतात. या मतांतील, आणि ऋग्वेदीय ऋचांच्या त्यांनी केलेल्या अर्थातील दोषांसाठी बघावा माझा ग्रंथ **हिंदूधर्म आणि तत्त्वज्ञान**, प्रकरण २, पृ. २४–३६.

(६४) मॅके यांच्या म्हणण्याप्रमाणे या चित्रातील मानवमुखी बोकड बलिपशू होय.

(६५) मल्ली हा स्त्री-तीर्थंकर म्हणून श्वेतांबर जैन पंथात मान्य आहे; दिगंबर पंथात स्त्री–तीर्थंकरांना स्थानच नाही. बहुधा दिगंबरत्व आणि स्त्रीत्व ही एकत्र न आणण्याची कल्पना यामागे असावी; पहा याकोबी, **Studies in Jainism**, Ahmadabad, 1946, P. 7 हा लेख मुळात जेम्स हेस्टिंग्ज्च्या **Encyclopaedia of Rel. and Ethics** मध्ये प्रसिद्ध झाला होता. Vol. VII, PP.465–474).

(६६) मिसेस् ग्युसेवा, उ. ग्रं. पृ. २५.

(६७) पहा डब्ल्यू. टी. ऑल्कॉट्, **Sun–lore of All Ages**, Newyork London, 1914, P. 302-303 जेथे इंग्लंडातील जुन्या चर्चांतील भित्तिचित्रावरया

खुणा आढळल्याचे नमूद केले आहे. मुळात स्वस्तिक हे सूर्यसांकेतिक चक्रचिन्ह होय. आणि सूर्यपूजा ही अनेक जमातीत अत्यंत प्राचीन काळापासून प्रचलित आहे.

(६८) तीर्थंकरांच्या विशिष्ट संकेत चिन्हावरून विशेष ऐतिहासिक तथ्य प्राप्त होत नाही. नाहीतर कुंथु या सतराव्या तीर्थंकरांचे 'अज' (बोकड) हे चिन्ह इजिप्तमधील प्राचीन फाराओंच्या अजश्मश्रू (बोकडाची दाढी) ठेवण्याच्या प्रथेशी संबंधित होईल, किंवा शान्ती या तीर्थंकरांचे हरिण हे चिन्ह इजिप्तमधील ओसिरिस देवाच्या मृगचिन्हाशी संबंधित होऊन तेथेही जैन धर्मीय कारागिरांचे अस्तित्व सिद्ध होऊ पाहिल ! या चिन्हांसाठी बघा रूंड्ले क्लार्क **Myth and Symbol, in Ancient, Egypt,** London. 1959.161; शिवाय डोनाल्ड मॅकेन्झी, **Myths of China and Japan** London P. 52. तु. मॅकेन्झी Myths of Babylonia and Assyria, P. 135.

(६९) होर्नले, **Ajivikas, Ency. Rel. Ethics I, 59.**

(७०) ऋ. खिल ५.२२.५–९; अथर्ववेद २०.१३६.९–१०

(७१) पहा माझा ग्रंथ **Vedic** Concept of 'Field' and the Divine Fructification, Ch I.

(७२) इतरत्र यास्क शिश्न या शब्दांचा अर्थ "धान्याच्या खळीने माखलेले धागे" असा देतात (ऋ. १.१०५.८=१०. ३३.३ वर भाष्य "आस्नातानि सूत्राणि".

(७३) हॉपकिन्स, The Religions of India, London, 1896, P. 150, टीप, जेथे हे मत उद्धृत करून अस्वीकृत केले आहे.

(७४) करमरकर, उ. ग्रं. पृ. ८२, म्हणतात की हा शब्द "must mean those (gods) possessed with a sisna (शिश्न)."

(७५) शिश्नदेव हा शब्द पूर्वपदी उदात्त स्वर असलेला आहे, जो बहुव्रीही समास दर्शवितो, आणि 'शिश्नयुक्त' हा अर्थ तत्पुरुष समासाने येईल. शिवाय "शिश्नयुक्त" देव यात विशेष काय आहे ?

(७६) म. भा. वन २६०.११ दुर्वासा नृप दिग्वासास्तथाभ्याजगाम ह। मुद्गल ऋषींची परीक्षा पाहण्यासाठी येण्याचा संदर्भ येथे आहे.

(७७) पहा देव शां. भा. उ. ग्रं. P. 11.

(७८) आर् पिशेल (आणि गेल्डनर) **Vedisehe Studien** Vol. II. P. 191–192; सायण या शब्दाचा अर्थ "संधीभूताः" असा देतात (ऋ. १०. ८९. १५).

(७९) पहा मॅक्डोनेल ए. ए. **Vedie Mythology**, 'पणि'.

(८०) मनुस्मृतीत उक्त स्थळी 'वृधोस्तक्ष्णो महातपाः' असा शब्दप्रयोग आहे; पण ऋग्वेदावरील सायणभाष्यात, ६.४६.३१ येथे, 'बृबोस्तक्ष्णोः महायशाः' असा पाठ आहे. सायणांचा पाठ श्रौतपरंपरेस धरून असल्याने मनुस्मृतीतील पाठ चिन्त्य आहे.

(८१) विषेश विवेचनासाठी, माझा ग्रंथ हिंदूधर्म आणि तत्त्वज्ञान, पृ. २२, १२३ व पुढे; सर्पजातीच्या ऋषींची नावे अर्बुद काद्रवेय आणि ऐरावत जरत्कर्ण ही होत. पहिल्याचा उल्लेख शत. ब्रा. (१३.४.३.९) आणि ऐतरेय ब्रा. (६.१) तसेच कौषी. ब्रा. (२९.१) येथे येतो. वैदिक कालीन सर्प–जमातीसाठी बघा शत. ब्रा. १३.४.३.९

(८२) या विभिन्न चमत्कारकर्मात वृष्टि–जल प्रवृत्त करणे हे प्रमुख होय. याचे सूत्र ऋषभदेव आणि ऋष्यशृंग यांच्या वृत्तान्ताची एकत्र गुंफण (महाभारतात) करण्यात दिसते. वसुक्र आणि दीर्घतमस् यांच्या संबंधात बघा माझे लेख " The vision of Vasukra " J Uni. Bombay, Vol. XL, No. 76 PP. 1–27, आणि "The Thunder Cow and the Asyavamiya ", तेथेच, Vol. XLI, No. 77, PP. 28–52; च्यवानासाठी, " च्यवन एक वेगळे दर्शन ", अश्वत्थाची पाने.

(८३) " वामदेव आणि कुत्र्यांची आंतडी, " अश्वत्थाची पाने.

(८४) नंतरच्या काळातील भावनांसाठी बघा महाभा. आदि २८.११ दहेदङ्गारवत्पुत्र तं विद्याद्ब्राह्मणर्षभम्। यज्ञ किंवा अग्निपूजा यांच्या नावावर अयज्ञीय कृत्यही करण्यासाठी बघा महा. शांती, १४१, चांडाल–विश्वामित्र संवाद

(८४ अ) बघा वसिष्ठ ध. सू. ३.१.४;

(८५) काणे Hist. of Dharmashastra V-ii, P. 1070, जेथे ते गुह्य समाजतंत्राचा उल्लेख करतात.

(८६) या विषयी बघा डॉ. प्रियबाला शाह, " Two Texts on Jain Mudras " , J. Oriental Instt. Baroda, Vol. VI. शेवटी PP. I–35; शिवाय काणे उ. ग्रं. उ. स्थ. ही हस्तलिखिते इ. स. ५ व्या किंवा ६ व्या शतकातील होत असे डॉ. शाह यांचे म्हणणे आहे, या पूर्वीच्या काळी या मुद्रा धार्मिक विधीत वापरण्याविषयी नक्की पुरावा नसला, तरी या काळात त्या वापरात होत्या, असे त्यांचे म्हणणे आहे. या मुद्रांत ध्वज, योनी इ. चा अंतर्भाव आहे, आणि सर्व-

सिद्धी प्राप्त होण्यासाठी यांचा वापर असे. तांत्रिक शाक्त आचाराचे मूळ इ. स. तिसऱ्या शतकाआधीही जाते. डॉ. शाह वरील जैन मुद्रांचे मूळ शाक्त आचारच मानतात.

जैन देवता मंडळात ६४ योगिनीसारख्या तांत्रिक देवतांना स्थान आहे; तसेच जैन मंदिरात आढळणारी सिद्धचक्रपूजा येथे ताडून बघावी.

(८७) संगवे, उ. ग्रं. पृ. १५१.

(८८) उ. ग्रं. पृ. १४३–१४४.

(८९) पहा, हिंदू धर्म आणि तत्त्वज्ञान पृ. ८१

(९०) संगवे, उ. ग्रं. उ. पृ.

(९१) एम. एस. रामस्वामी अय्यर (आणि बी, शेषगिरीराव) **Studies in South Indian Jainism,** Madras, 1922, Part I, P. 47

(९२) उ. ग्रं. Part I. P. 69, " वेदवेळूळिय्यै निंदनै चैय्यदुझल् "

(९३) उ. ग्रं. उ. स्थ; तसेच Part II, P. 10, " बर्हि–पिंचम् "=संस्कृत, " बर्हि–पिच्छम् " हल्ली बहुतांशी ' चामर ' (चवरी) वापरण्यात दिसते.

(९४) उ. ग्रं. Part I, p. 70

(९५) उ. ग्रं. पृ. 46

(९६) उ. ग्रं. Part II (शेषगिरीराव) पृ. 11

(९७) तु. अश्वमेधात अश्वाला उद्देशून मंत्र–" न वा उ एतन्म्रियसे न रिष्यसि, देवाँ इदेषि पथिभिः सुगेभिः।" ऋ.१-१६२. २१, अशी अनेक स्थळे आहेत. उदा. " स्वधिते मा–एनं हिंसीः " इ.

(९८) तु त्रा कुमार Neither Jainism nor Buddhism are religions in the strict sense of the word. They are simply monastic organizations." Jain Antiquary, Vol. XIII No. 1, P. 33

(९९) My Religion, its centre and circumferene (Eng Tr. by Dr. N. Shah) Delhi, 1969 P. 8

संदर्भ-ग्रंथ-लेख-सूची

(मौलिक धार्मिक ग्रंथ सोडून)

जैनधर्मसंबंधी :

श्री. कैलाशचंजीद्र, जैनधर्म (हिंदी), बनारस, वीरनि. सं. २४७४.

ग्युसेवा मिसेस् एन्. आर्., Jainism, Bombay, 1970.

जैन सी. आर्., Rshabhadas, The Founder of Jainism, Allhabad, 1929.

जैन डॉ. भागचंद्र, Jainism in Buddhistic Literature Nagpur, 1972.

देव डॉ. एस्. बी., History of Jain Monachism, Poona. 1956.
जैन संप्रदाय आणि संस्कृती–काही विचार, पुणे, १९६३.

तुलसी, आचार्य, My Religion, Its Centre and Circumference, (Eng.Tr.), Churu (Rajasthan), 1969.
Pre–Vedic Existence of Shramana culture.

रामस्वामी ए. एस्. आणि शेषगिरिराव } Studies in South Indian Jainism Madars, 1922.

शाह डॉ. चिमणलाल. जे., Jainism in North India, Bombay, 1932.

संगवे डॉ. वि. आ., Jain Community, Bombay, 1959.

स्टिव्हन्सन, मिसेस सिंक्लेअर, The Heart of Jainism, Oxford, 1915.

याकोबी हरमान्, Studies in Jainism (तीन संग्रहित लेख) Bombay, 1932.
Jain Sutras SBE vol–xxii

चक्रवर्ती ए., " Jainism ", Cultural Heritage of India, Vol. I.

मालवानिया दलसुख, Life of Lord Mahavira
Pre. Seminar in Parkrit Studics
Uni. of Bombay, 1971

होर्नले ए. एफ्. आर्., Ajivikas, Ency. Rel. and Ethics, vol. I.

इतर ग्रंथ आणि लेख :

ऑल्काॅट डब्ल्यू. टी., **Sun-lore of all Ages**, London 1914,

काणे डॉ. पी. व्ही., **History of Dharmashastra,** Vol. VI Poona, 1962.

काशीकर डॉ. चिं. ग. आणि दांडेकर डॉ. रा. ना., **Srauta Kosa,** Poona, 1958. (Eng. Tr.).

कीथ डॉ. ए. बी., **Rigveda Brahmanas Translated,** Hos. 1920.

करमरकर ए. पी., **The Religions India: the Vratyas and the Dravidian system,** Lonavala, 1950.

कॅलंड, **Brahmana of the twenty-five Chapters,** Calcutta, 1931.

क्लार्क रुण्ड्ले, **Myth and Symbol in Ancient Egypt,** London, 1959.

गेल्ड्नर के. एफ्., **Der Rigveda,** Vol. IIIHos, 1951.

डांगे डॉ. स. अं,, **Vedic Concept of 'Field' and the Divine Fructification,** Bombay, 1971.
हिंदू धर्म आणि तत्त्वज्ञान, पुणे, १९७३,
अश्वत्थाची पाने, नागपूर, १९७४
"The Vision of Vasukra", **J. U. Bombay** Vol, XL, No. 76.
"The Thunder–Cow and the Asya–vamiya", J. U. Bombay. Vol. XLI,No. 77.

दत्त सुकुमार,	Early Buddhist Monachism. London, 1924.
पिशेल् आर्. (आणि गेल्डनर).,	**Vedische Studien.** Stuttgart, 1897.
बुद्धप्रकाश डॉ.,	**Rgveda and the Indus Valley Civilization,** Hoshiarpur, 1965.
भांडारकर डॉ. आर्. जी.	**Some Aspects of Ancient Indian Culture,** Madars. 1940.
मॅकेन्झी डोनाल्ड,	**Myths of China and Japan,** London, (No year of Pbn.).
	Myths of Babylonia and Assyria, London.
मझुमदार अशोककुमार,	**Hindu History,** Calcutta, 1920.
मॅक्डोनल ए. ए.,	**A History of Sanskrit Literature,** London, 1928.
—आणि कीथ ए. बी.,	**Vedic Index of Names and Subjects,** (Indian print) Varanasi, 1958 (Oxford, 1912).
राव एस्. आर्.,	**Lothal and Indus Civilization,** Bombay. 1973.
राधाकृष्णन् डॉ. एस्.,	**Indian Philosphy,** London, 1923.
वरदाचारी के.,	**Vaikhanasa Dharma Sutra,** (Eng. Tr. Intr.),Madras, 1930.
स्मिथ ए. व्ही.,	**The Early History of India** Oxford (4th ed.), 1924.
हॉप्किन्स इ. डब्ल्यू.,	**The Religions of India** (New print) Delhi, 1970 (London, 1896).

卐 卐 卐

२. जैन शिल्प व वास्तू

– म. श्री. माटे

जैन धर्मपंथाच्या अनुयायांनी निर्माण केलेली कला आणि शिल्प यांच्या-विषयी आजपर्यंत जे संशोधन झालेले आहे त्याचा अत्यंत संक्षिप्त परिचय करून देण हा या लेखाचा हेतू आहे. ह्या निबंधाच्या आवाक्यावर दोन महत्त्वाच्या मर्यादा आलेल्या आहेत हे प्रारंभीच स्पष्ट करावयास हवे. वर्ण्यविषयात इतकी विविधता आहे आणि त्यावरील वाङ्मय इतके विपुल आहे की येथे कोणते वाङ्मय चर्चेस घ्यावयाचे हे आधीच ठरवून घ्यावे लागले आहे. दुसरे असे की या विषयावर अनेक भारतीय व युरोपीय भाषांतून लेखन झाले आहे. प्रस्तुत लेखकाची गती मुख्यत: इंग्रजी व काही प्रमाणात हिंदी गुजराती एवढीच असल्याने अन्य भाषांतील साहित्य येथे अनुल्लेखित राहणार आहे. मात्र ह्या मर्यादा ध्यानात बाळगूनही सर्व प्रमुख समस्या आणि विचारधारा वाचकांसमोर येतील याची खबरदारी घेतलेली आहे.

भारतातील वास्तुकला आणि मूर्तिकला यांच्या अन्वेषणाला, अध्ययनाला प्रारंभ होऊन आता दीड एकशे वर्षे झालेली आहेत. जैन संस्कृती आणि कला यांचा यातच समावेश आहे. या दीडशे वर्षांच्या काळात जुने कलावशेष शोधणे, ते साफसूफ करणे, अथवा उत्खननाद्वारे पुन्हा प्रकाशात आणणे, त्यांची वर्णने प्रसिद्ध करणे आणि सगळ्यात शेवटची पायरी म्हणजे त्यांचा तौलनिक, टीका-त्मक अभ्यास करणे या सगळ्या अवस्था बव्हंशी पार पडल्या आहेत. काहीतून आपण अजूनही जात आहोत. संशोधन–अध्ययन यांचा हा क्रम पाहिला म्हणजे या विषयावरील साहित्याच्या स्वरूपाचीही कल्पना येते. काही साहित्याचा भर नवीन कलावशेषांची नोंद आणि वर्णन यावर होता तर काही समीक्षणात्मक, टीकात्मक असे होते. यांचा परस्पर छेद जात होता किंवा एकमेकांशी संपर्क नव्हता असा अर्थ नाही. पुष्कळदा दोन्ही एकत्र सापडतात. परंतु ढोबळ मानाने भाग पाडण्यास हरकत नसावी इतपत पृथगात्मता आहे. यापैकी पहिल्या प्रकारच्या साहित्याला कालदृष्ट्या अग्रक्रम होता. नवी माहिती मिळविणे, एकत्र करणे आणि हे नवज्ञान सर्वत्र पसरविणे यांना सुरवातीच्या काळात तरी अतिशय महत्त्व होते. पण आपला हा देश इतका विस्तीर्ण आहे आणि त्यात पसरलेल्या अव-शेषांची संख्या इतकी मोठी आहे की शोध घेण्याचे हे काम आता संपले आहे असे समजता येणार नाही. थोड्याशा कमी प्रमाणात का होईना ते चालूच राहणार आहे. तद्विषयक साहित्य प्रसिद्ध होत राहणारच आहे. मात्र या ज्ञानाला आता

बरीच निश्चितता प्राप्त झालेली असल्याने समीक्षणात्मक साहित्याचा आकार आणि कसही वाढलेली आहेत. चित्रकला आणि मूर्तिविज्ञान यांचा विचार स्वतंत्र निबंधांद्वारे केलेला असल्यामुळे येथे फक्त वास्तुशिल्प मूर्तीशिल्प यासंबंधीचेच विवेचन केलेले आहे.

आताच्या या निबंधात कोणते वाङ्मय चर्चेस घ्यावयाचे ते आधीच ठरवून घ्यावे लागले आहे असे वर सांगितलेच आहे. त्यातही आणखी काही मर्यादा ठरवून घ्याव्या लागणार आहेत. ह्या मर्यादा कोणत्या ? समीक्षणात्मक किंवा टीकात्मक अशा साहित्याचाच फक्त परामर्ष घ्यावयाचा. जैन धर्मीयांच्या कलाकृतींचे स्वरूप व त्यांचा आशय यांची उत्तम कल्पना अशा साहित्यावरूनच येण्यासारखी आहे. नोंदीच्या स्वरूपाचे, वर्णनात्मक साहित्य कोठे पहावयास मिळेल याचा निर्देश जिज्ञासूंच्या सोईसाठी प्रारंभीच करावयाचा आहे. आधुनिक काळातील आद्य संशोधक जनरल कनिंगहॅम याने एकोणिसाव्या शतकात प्रसिद्ध केलेल्या वार्षिक इतिवृतात[१] उत्तर भारतातील जैन अवशेषांची नोंद व तपशीलवार वर्णने आलेली आहेत. भारतीय पुरातत्त्व सर्वेक्षण विभागाच्या वार्षिक वृत्तान्तात[२] हीच प्रथा चालू ठेवण्यात आली. याशिवाय निरनिराळ्या संस्थानांच्या पुरातत्त्व विभागांनी आपापली वार्षिक इतिवृत्ते[३] प्रसिद्ध करावयास प्रारंभ केला, त्यात ही माहिती तितक्याच साक्षेपाने ग्रथित केलेली दिसते. म्हैसूर संस्थानचे वार्षिक इतिवृत्त[४] या दृष्टीने विशेष उल्लेखनीय आहे. एखाद्या विशिष्ट कालखंडाशी प्रदेशाशी किंवा शैलीशी संबद्ध असा मंदीर-समूह अथवा मूर्ति-समूह नव्याने आढळल्यास त्याविषयी माहिती व टीकात्मक चर्चा असणारे लेख कलेच्या इतिहासाला वाहिलेल्या नियतकालिकात प्रसिद्ध होत असतात. 'जर्नल ऑफ द इंडियन सोसायटी ऑफ ओरिएंटल आर्ट' (जुनी व नवी मालिका), [५] 'मार्ग' [६] 'ललितकला' [७] 'रूपलेखा' [८] 'बुलेटिन ऑफ द प्रिन्स ऑफ वेल्स म्युझियम' [९] ही या प्रकारातोल प्रमुख नियतकालिके होत.जैन अँटिक्वेरी '[१०] या नियतकालिकाने या बाबतीत मोठीच कामगिरी केलेली आहे. 'दक्षिण भारतातील जैन कला' हा आकाराने लहान पण आशयाने मोठा असा श्रीराम शर्मांचा लेख. ज्योतिप्रसाद जैन यांचा जैन प्रागैतिहासिक कलेसंबंधीचा, अग्रवाल, सांकलिया यांच्यासारख्यांचे मूर्तिकलेवरील लेख या नियतकालिकात सातत्याने प्रसिद्ध होत राहिले. या सर्वांवर कळस चढविला आहे तो घोष यांच्या संपादकत्वाने प्रसिद्ध झालेल्या 'जैन आर्ट ॲण्ड आर्किटेक्चर' [११] या त्रिखंडात्मक ग्रंथाने. यात हरप्रकारची माहिती काल व स्थल यांना अनुसरून एकत्र केलेली आहे. यातील लेखकवर्ग अनुभवी व निष्णात असल्यामुळे या ग्रंथाची समीक्षणात्मक, टीकात्मक बाजूही तितकीच भक्कम आहे हे येथेच नमूद केले पाहिजे. शाह यांच्या 'स्टडीज इन जैन आर्ट' [१२] या ग्रंथानंतर जैन कलेसंबंधी इतका महत्त्वाचा ग्रंथ प्रसिद्ध झालेला नाही हे निर्विवाद.

आतापर्यंतच्या प्रदीर्घ परिश्रमातून जैन कलावशेष, त्यांचा काल व शैली याविषयी जी सामान्य रूपरेषा अभ्यासकांनी तयार आहे ती साधारण पुढीलप्रमाणे. समीक्षणात्मक वाङ्मयाचा परिचय करून द्यावयाचा तर ज्याचे समीक्षण केले आहे त्या कलाकृतीचा आधी परिचय होणे केवळ योग्य नव्हे तर आवश्यकच ठरते. भगवान महावीरांचा म्हणजे आज ज्ञात असलेल्या स्वरूपात जैन धर्माच्या स्थापनेचा काल ख्रिस्तपूर्व सहावे शतक असा आहे. मात्र त्यांनी स्थापिलेल्या धर्मपंथाच्या दृश्य कलात्मक निशाण्या आणखी चारशे वर्षांनी म्हणजे ख्रिस्तपूर्व दुसऱ्या शतकातच दिसू लागतात. लोहानीपूर येथे सापडलेल्या दोन तीर्थंकर (किंवा यक्ष) मूर्ती यांचाच काय तो अपवाद. त्या मौर्यकालीन समजण्यात येतात. जैन पंथीयांची सर्वप्राचीन लक्षणीय कलाकृती कलिंगदेशात आहे. ख्रिस्तपूर्व दुसऱ्या–पहिल्या शतकात भुवनेश्वर नजीकच्या खांडगिरी व उदयगिरी टेकड्यात अनेक विहार–गुंफा खोदविण्यात आल्या. राणीगुंफा, अनंत-गुंफा, हाथीगुंफा ह्या त्यांतील प्रमुख. हाथीगुंफेवर महामेघवान वंशाच्या खारवेल या नृपतीचा एक मोठा शिलालेख आहे.[१३] त्यावरून, तो जिनशासनाचा अनुयायी होता आणि या पंथाच्या उपयोगासाठी त्याने विहार व स्तूप खोदविले। बांधविले असा बोध होतो. या लेखात त्याने अनेक वास्तू–त्यांत गोपुरे, मंदीरे यांचाही समावेश आहे–बांधविल्याची नोंद आहे. पण या रचित–वास्तू आज अवशेषरूपेसुद्धा शिल्लक नाहीत, गुंफा मात्र आहेत. राणीगुंफा इत्यादि विहार कलापूर्ण असून त्यांच्या दर्शनी भिंतींच्या वरच्या अर्ध्या भागावर शिल्पपट्ट कोरलेले आहेत. यात अनेक स्त्रीपुरुष आकृती कोरलेल्या असून ते कथन–शिल्प आहे याविषयी संदेह नाही, तथापि त्यातील वर्ण्यविषय कोणता याविषयी एकमत नाही.[१४] याच टेकड्यांच्या माथ्यावर पावणेचोवीस मीटर लांब, साडेचौदा मीटर रुंद अशा आकाराच्या एका चापाकार वास्तूचे जोते उत्खननाद्वारे उजेडात आले आहे.[१५] याचा गाभारा स्वाभाविकच चापाकार असून त्यात वृत्ताकार स्तूपाची स्थापना केलेली होती. साधारणतः समकालीन म्हणता येईल असे गिरीशिल्प म्हणजे सौराष्ट्रातील 'बाबा प्यारा का मठ' नावाने ओळखला जाणारा विहार[१६], याला तेवीस खोल्या होत्या. याच्या काळाविषयी वाद आहे. सौराष्ट्रात पुढेही दोनतीन ठिकाणी गिरिविहार खोदलेले असले तरी जुनागडजवळचा हा 'मठ' सगळ्यात कलापूर्ण म्हणता येईल. महाराष्ट्रांत पाले येथे एका लेण्यात सापडलेल्या लेखात 'अर्हत' या शब्दाचे उपयोजन आहे. त्यावरून हेही जैन धर्मीय असावे असे समजतात,[१७] नाशिक, मनमाड इकडच्या डोंगरातील जैनलेणी पुष्कळच उशीराची आहेत. तामीळनाडूत ख्रिस्तपूर्व दुसऱ्या शतकापासूनच जैन श्रमणांनी गिरिगव्हरांचा आश्रय केला होता.[१८] काही ठिकाणी त्यांच्याशी संबंधित तत्कालीन लेखही मिळाले आहेत. या गिरिगव्हरांच्या तोंडाशी बांबूच्या किंवा कच्च्या विटांच्या पड्या टाकून आडोसे

केलेले असत. यापैकी काही गव्हरांना पल्लवकालात मोठ्या 'मंडपाचे'–मंदिराचे रूप देण्यात आले.

ख्रिस्तोत्तर पहिल्या–दुसऱ्या शतकात 'मध्यदेश' हे सर्व राजकीय व धार्मिक जीवनाचे केंद्र बनले, त्यातहि 'मथुरा' या नगरीस विशेषच माहात्म्य आले. येथेही एक मोठे जैन तीर्थक्षेत्र होते. ककाली टिळा या नावाने प्रसिद्ध असलेल्या एका टेकडीच्या उत्खननात शंभर वर्षापूर्वी एका जैन स्तूपाचे अवशेष मिळाले.[१९] हा स्तूप विटांचा बांधलेला असून त्याचे विधान एखाद्या चाकासारखे–आस व आरे असलेले असे – होते. स्तूपाच्या अवशेषांसोबत आयागपट्ट, तोरणाचे खंड तसेच काही तीर्थंकर मूर्तींचे खंडहि मिळाल. शिलालेखातील माहितीवरून या काळात येथे एक 'जिनप्रासाद'-तीर्थंकराचे देवालय-असावे असे दिसते.[२०] त्याचे अवशेष मात्र मिळालेले नाहीत. बिहारमधील चौसा या गावी ब्राँझच्या सोळा अर्हतमूर्ती मिळाल्या.[२१] त्यांच्या जोडीला ब्राँझचेच एक धर्मचक्र आणि एक अशोकवृक्षहि मिळाले आहेत. शिल्पवैशिष्टयांच्या आधारे या सर्व धातुमूर्ती ख्रिस्तोत्तर पहिल्या–दुसऱ्या शतकातील असाव्यात असे तज्ज्ञ समजतात. सध्या प्रिन्स ऑफ वेल्स म्युझियममधे असलेली पार्श्वनाथाची एक धातुमूर्ती याच काळातील असावी. पण तिच्या काळाविषयी मतभेद आहेत. कलागुणात चौसा मूर्तींपेक्षा ही सरस आहे. चौसा मूर्तीसमूहातील सगळ्या मूर्ती एकाच काळातील नाहीत. कुशाणपूर्व ते गुप्त अशा चार शतकांत त्या तयार झाल्या असाव्यात. कुशाणकालात मथुरेला आणि नजीकच्या सारनाथला बौद्धपंथीय मूर्ती फार मोठ्या संख्येने घडविण्यात आल्या. संख्येने हिंदू मूर्ती थोड्या कमी असतील, पण उपलब्ध अवशेषातील जैन मूर्ती आणि प्रतीके यांची संख्या आश्चर्य वाटण्या इतकी कमी आहे. कुशाणांच्या आश्रयाने बौद्ध आणि नंतर हिंदू धर्मीयांचा जोर वाढल्याने या भागातील जैन धर्माचा प्रभाव खूपच ओसरला असावा असे वाटते. अर्हतमूर्तीव्यतिरिक्त आता यक्ष–यक्षी, शासनदेवता, गंधर्व अशासारख्या मूर्तीही घडविण्यात आलेल्या होत्या. संख्येने कमी असल्या तरी कलागुणात या जैनमूर्ती इतर पंथाच्या मूर्तींपेक्षा यत्किंचितहि कमी नव्हत्या. सौष्ठवपूर्ण शरीर ; गोल, भरदार खांदे; शांत, सस्मित मुद्रा ही लक्षणे जिनमूर्तींवर दिसतातच. कुशाणकालीन तक्षशीलेत एखादे जिनमंदिर असावे असा मार्शल यांचा कयास होता.[२२] तत्राप, तक्षशीलेत कोणतेही इतर जैन अवशेष नाहीत आणि मंदिराची लक्षणे इतर पंथांच्या मंदिरातही दिसतात हे लक्षात घेता इतक्या दूरवर जैनमंदिर असणे संभवनीय वाटत नाही.

कुशाण राजवटीपेक्षा गुप्त सम्राटांची राजवट भारताला जास्त मानवली. कलेच्या क्षेत्रात फारच भरभराट झाली. पण याहि काळात अपेक्षेइतके जैन काम दिसत नाही. वर उल्लेखिलेल्या चौसा धातुमूर्तींपैकी काही गुप्तकालीन होत्या.

वैशाली व पाटण्यानजीकचे कुमराहार येथील उत्खननात 'नैगमेष' या देवतेच्या अनेक मातीच्या मूर्ती मिळाल्या आहेत. मेषाचे शिर व मानवी देह असणारी ही देवता पुत्रजन्माचे वेळी हजर असते असा समज आहे. वैशाली व कुमराहार दोन्ही ठिकाणी मेषशिरधारी अशा पुरुषमूर्ती, स्त्रीमूर्ती आणि मिथुनेंही मिळालेली आहेत. पण गुप्तकाळातले विशेष उल्लेखनीय अवशेष म्हणजे विदीशा जिल्हयात दुर्जनपूर येथे मिळालेल्या तीन जिनमूर्ती.[२३] त्यावर लाञ्छने नसल्याने त्या कोणकोणत्या तीर्थंकरांच्या आहेत हे सांगता आले नाही तरी त्यावर असलेल्या लेखांवरून त्यांचा काल समजतो. महाराजाधिराज रामगुप्त याने मूर्ती घडविल्याची त्यात नोंद आहे. 'देवीचंद्रगुप्त' नाटकात याचा उल्लेख आलेला आहे. गुप्त वंशवेलीत याचा उल्लेख नसला तरी याची काही नाणी सापडलेली असून हा चंद्रगुप्त (द्वितीय) याचा थोरला भाऊ होता. त्याचा काल ख्रिस्तोत्तर ३७० असा आहे. मथुरा व लखनौ येथील संग्रहालयात या काळातील जिनमूर्ती आहेत. शरीरावर शुभनिदर्शक चिन्हे कोरण्यात येत-तळहातावर किंवा तळपायावर चक्रे इत्यादीसारखी, पाठीमागे प्रभावळ, त्यावर गंधर्व, गंधर्व मिथुने; बैठकीवर सिंह, चक्र, व्याल यांच्याही आकृती आहेत, परंतु अजूनही मूर्तीना लाञ्छने प्राप्त झालेली नाहीत. कोणती मूर्ती कोणत्या तीर्थंकराची हे कळण्यास साधन नाही. या खेरीज राजगीरनजीक सोनभांडार गुंफेसमोरील मूर्ती, सौराष्ट्र, ढांक येथे डोंगराच्या कपारीत घडविलेल्या मूर्ती याहि गुप्तकालीन समजण्यात येतात. गुप्तकाळानंतर जैन अवशेषांची संख्या हलके हलके वाढू लागते.

तरीही 'मध्यदेशावर' जैनांचा विशेष प्रभाव शिल्लक नसावा असेच वाटण्यासारखी स्थिती आहे. उत्तर भारताऐवजी मध्यभारत, पश्चिम आणि दक्षिण भारत या प्रदेशातच अधिक कलाविशेष दिसतात. पूर्व भारताचे क्षेत्रहि या दृष्टीने फारसे लाभदायक नाही. मध्यप्रदेशात देवगडला,[२४] नाचणा गावानजीक टेकडीवर असे मंदिरमूर्तींचे भग्नावशेष मिळालेले आहेत. याखेरीज इतर काही गावांतून सपाट छपरे असलेली गाभारा-अर्धमंडपयुक्त मंदिरे आहेत. ती गुप्तपरंपरा पुढे चालवितात एवढेच-ग्वालेर व उदयगिरी येथे डोंगरात मूर्ती व मूर्तिपट खोदविण्यात आले. राजस्थानामध्ये जोधपूर जिल्हयातील घणेराव आणि पाली जिल्हयातील ओसिया ही मंदिरे याच काळातील. घणेराव येथील मंदिराचे जोते आणि सर्वसामान्य विधान गुप्तोत्तरकालीन असले तरी इतर भाग पुष्कळच पुढचा आहे. ढांक येथील मूर्तिकाम गुप्तकालीन नसून गुप्तोत्तर, म्हणजे सहाव्या-सातव्या शतकातील असावे असे शाह मानतात. सौराष्ट्रातच वलभी येथे काही धातुमूर्ति मिळाल्या आहेत. पुढे वसंतगड, अकोटा येथे अनेक उत्तमोत्तम जैनधातूमूर्ती मिळाल्या[२५]

पश्चिम भारतात अनेक ठिकाणी अशा मूर्ती आहेत परंतु त्यांचा साकल्याने अभ्यास झालेला नाही. या मूर्तिसंग्रहात अर्हत, यक्ष–यक्षी, शासनदेवता अशा अनेक प्रकारच्या मूर्ती आहेत. कलागुणाच्या दृष्टीने त्यांच्यात डावेउजवे करता आले तरी ते एकाच शैलीचे काम आहे यात शंका नाही. बदामी चालुक्यांच्या राज्यात जैनांना बरेच उत्तेजन मिळाले. खुद्द बदामीला एक प्रशस्त गिरिमंदिर आहे. चौरस गाभारा व त्यासमोर आयताकार मंडप असे त्याचे विधान आहे, भिंतींवर अर्धस्तंभांच्या साह्याने कवाटे केलेली असून त्यात सौष्ठवपूर्ण जिनमूर्ती कोरलेल्या आहेत. याच टेकडीवरील विष्णुमंडप चालुक्य राजा मंगलीश याने खोदविला आहे. त्याचा काळ ख्रिस्तोत्तर ५७० च्या आगेमागे. जिनालयाचा त्यानंतर पाउणशे ते शंभर वर्षातील. जवळच असणाऱ्या एहोळे गावात अर्धवट गुंफा व अर्धे बांधीव असे जिनमंदिर आहे ते याच काळातील. आणखी दक्षिणेकडे गेले म्हणजे पल्लवांच्या आश्रयाने काही निर्मिती झालेली दिसते. यापूर्वी जी गिरीगव्हरे वापरात होती त्यांच्या समोर बांधकाम करून आडोसा करण्यात आला. बऱ्याच ठिकाणी लेणी खोदविण्यात आली. ती सर्व पल्लवांच्या ' मंडप ' या प्रकाराचीच होती. त्यातील अनेक आज शैव वा वैष्णव पूजेला जुंपली आहेत. मूळ स्वरूप टिकवून राहिलेल्या मंडपात उल्लेख करावयास हवा असा मंडप म्हणजे तिरूचिरापल्लीनजीकची ' सित्तनवासल ' येथील गुंफा[२६] वास्तू किंवा मूर्ति यांच्यापेक्षा येथील प्राचीन चित्रकामासाठीच ती अधिक प्रसिद्ध आहे. याशिवाय कांचीपुरम् येथून जवळच्या असलेल्या ' जिन-काञ्ची ' येथे चंद्रप्रभस्वामीचे जे मंदिर आहे ते नरसिंहाच्या काळातले. मंदिर त्या वेळेच्या प्रथेप्रमाणे तीमजली आहे, तळमजला भरीव–उंच जोत्याच्या स्वरूपाचा, मधल्या मजल्यावर गाभारा, वर उपगाभारा व त्यावर शिखर. कांचीपुरम्चा कलाप्रवाह उत्तरेकडे वळून कर्नाटकातील पट्टदकल आणि महाराष्ट्रातील वेरूळ येथे पोचला. त्याचा मागोवा घेत आले म्हणजे वेरूळच्या कैलास आणि नंतरच्या जिनमंदिरांपर्यंत येऊन पोचतो. मधे पट्टदकलला थांबण्याचे कारण नाही, तेथील जैनमंदिर दहाव्या अकराव्या शतकातले आहे. वेरूळची जगन्नाथ सभा, इंद्रसभा व छोटा कैलास ही राष्ट्रकूट राजवटीच्या अस्तकाळातील किंवा कल्याणी चालुक्यांच्या उदयकाळातील आहेत. पहिली दोन मंडप–विहार या पद्धतीची तर छोटा कैलास हे एकपाषाणी मंदिर आहे. कैलासाप्रमाणे हेहि द्राविड घाटाचेच आहे.

ख्रिस्तोत्तर दहावे ते तेरावे शतक हा काळ जैन संप्रदायाला अत्यंत भरभराटीचा गेला. निदान जैन कलेच्या क्षेत्रापुरते तरी तसे विधान करण्यास प्रत्यवाय नाही. गाभारा, अंतराळ, मंडप, तोरण, शिखर इत्यादि सर्वांगानी युक्त अशी मंदिरे आता ठिकठिकाणी उभी राहिली. त्यावर हरतऱ्हेचे शिल्पकाम झाले. धातुमूर्तींचा प्रसारहि पुष्कळ ठिकाणी झाला. महत्त्वाची गोष्ट अशी की या प्रत्येक

क्षेत्रात जैन कलाकारांनी त्या त्या शिल्पविशेषाचे अत्यंत प्रगल्भ दर्शन घडविले आहे. राजस्थानचा नैऋत्य भाग, गुजरात व थोड्या कमी प्रमाणात कर्नाटक या प्रदेशात जैन कलेला बहर आला. उत्तर भारतातील जवळजवळ प्रत्येक मोठ्या नगरात जिनप्रासाद होते. जैन साहित्यात तशा प्रकारची माहिती मिळते. हस्तिनापूर, अहिच्छत्र, मथुरा, कौशांबी, कान्यकुब्ज, शोकभरी, अजयमेरू, अमेर अशी कितीतरी नावे सांगता येतात. यांपैकी बहुतेक सर्व आता जमीनदोस्त झालेली वा केलेली आहेत. दिल्लीसारख्या ठिकाणची मंदिरे उध्वस्त करून त्यांच्या खांबांचा, तुळयांचा वापर मशिदी अगर तत्सम इमारती उभारण्यासाठी केला असे तत्कालीन बखरकार सांगतात. दिल्लीची ' कुवत्. उल. इस्लाम ' किंवा अजमेरची ' अढाई. दिन. का. झोपडा ' अशा मशिदींची अंतरंगे पाहिली म्हणजे या विधानाची सत्यता पटते. उत्खननात या कालातील मंदिरांचे अवशेष श्रावस्ती, बटेश्वर, पारसनाथ अशा अनेक ठिकाणी मिळून आलेले आहेत.[२७] पूर्व भारताची कथा यापेक्षा थोडी विचित्रच आहे. तेथील अवशेषांची अत्यल्प संख्या आणि त्यातील नाविन्याचा पूर्ण अभाव यामुळे सरस्वती यांच्यासारख्या टिकाकाराला, ' या भागातील जैन कलेचा अभ्यास म्हणजे केवळ जैन मूर्तीविज्ञानाचा अभ्यास ठरतो ' असे उद्गार काढावे लागले आहेत. मध्यभारतात मुख्यत्वे चंदेल व सोबतीला कलचुरी व परमार यांनी जैन कलेला आश्रय दिला. निदान त्यांनी पुरेशी सहिष्णुता तरी दाखविली असे म्हणता येते. या भागात अनेक जैन तीर्थक्षेत्रे प्रसिद्ध झाली. देवगडला पूर्वीपासून परंपरा होती. आताही तेथे विपुल शिल्पकाम झाले. झाशीच्या परिसरात इतर अनेक ठिकाणी मंदिरे उभी राहिली, आज तेथे फक्त मूर्ती व त्याही बहुधा भग्नावस्थेतीलच मिळतात. महोबा जिल्ह्यातील हमीरपूर, चंदेरी ही प्रमुख गावे. खुद्द खजुराहोला पार्श्वनाथाचे एक फार सुरेख देवालय खिस्तोत्तर ९७० मध्ये बांधण्यात आले.[२८] चंदेल शैलीच्या प्रगतीतील अगदी प्रारंभीच्या कल्पनांचा तो एक उत्तम आविष्कार आहे. उंच पीठ, त्यावर द्विपट्टयुक्त जंघा आणि उत्तुंग शिखर ही वास्तुरूपविषयक आणि उभट, कमनीय देहांच्या देव–अप्सरा मूर्ती, विविध रूपांचे व्याल ही मूर्तीशिल्पविषयक चंदेल वैशिष्टये या मंदिरातहि दृग्गोचर होतात. कलचुरींची राजधानी त्रिपुरी म्हणजे जबलपूरनजीकचे ' तेवर ' नावाचे गाव. इथेही जैन मूर्ती मिळतात. माळव्यात ऊन या ठिकाणी परमारकालीन मंदिर आहे. राजस्थान व गुजरात या भागात प्रतिहार आणि सोळंकी राजवंशांनी शिल्पकलेला प्रोत्साहन दिले–निदान वास्तुशिल्पाच्या नागर शैलीच्या दोन अत्यंत सौष्ठवपूर्ण घाटांना त्या राजवंशांचे नाव मिळालेले आहे. हे वंश संपुष्टात आल्यावरही जैन धनिकांनी हे विशिष्ट शिल्पसंप्रदाय जगविले, क्वचित फुलविले. अबू, प्रभास, ढोलका, खंबायत, पाटण, सरोजा, गिरनार, शत्रूंजय, तारंगा, राणकपूर अशा अनेक ठिकाणी जिनप्रासाद उभे राहिले. गाभारा, अंतराळ, मंडप, भोवती देवकुलिका, समोर

तोरण; मूर्तिकामाने व कोरीवकामाने मढविलेल्या पीठांनी, जंघांनी, स्तंभांनी, द्वारशाखांनी, वितानांनी युक्त आणि सहज रेषांनी बांधलेल्या शिखरांचा भार वाहणारी ही मंदिरे भारतातील शिल्पाचे उत्कृष्ट नमुने समजता येतील. 'चौमुख' प्रासादासारखी खास जैन वैशिष्टचेही यात दिसतात. अबू पर्वतावरील विमल वसहि (१०३२) आणि लूण वसही (१२३१) व राणकपूरचा चौमुख प्रासाद विशेषत्वाने नमूद करण्याजोगे आहेत. देवदेवता, यक्षयक्षी यांच्या जोडीला जिन-चरित्रातले प्रसंगहि आता शिल्पबद्ध करण्यात आलेले आहेत.धातुमूर्ती घडविण्याची परंपरा उत्तर भारताप्रमाणे या भागातहि सुरूच होती सोळंकी काल हा जैन शिल्पाचा सुवर्णकाल म्हटले तरी फारसे चुकणार नाही.

गुजरात चालुक्याचे (सोळंकींचे) दक्षिणेकडील भाईबंद जे कल्याणीचे चालुक्य त्यांपैकी काहींनी जैन पंथाचा स्वीकार तरी केला किंवा आश्रय तरी दिला. त्यांच्या आश्रयाने अनेक ठिकाणी जैन बस्त्या उभ्या राहिल्या. लक्कुंडीचे ब्रह्मजिनालय, ऐहोळे येथील चरंटीमठ, लक्ष्मेश्वरचे शंखजिनालय ही सर्वांत महत्त्वाची. येथेही हे सांगावयास हवे की, हे सर्व चालुक्य शिल्पशैलीचेच आविष्कार आहेत. श्रवणबेळगोळा येथील गोमतेश्वराचा पुतळा याच काळातला. होयसळांच्या काळात अनेक मंदिरे झाली असली तरी मरकुली येथील पंचकूट बस्ती उल्लेखनीय आहे. काकतीयांच्या प्रदेशातही काही मंदिरे उभी झाली.

पल्लव–चोळ यांच्या काळापासून हिंदू मंदिरांच्या जोडीने जैन मंदिरेहि बांधविण्यात आली. थेट विजयनगर व नायक काळापर्यन्त ती बांधण्यात येत होती. या मंदिरांचे पुनःपुन्हा जीर्णोद्धार झाले. त्यात भर पडत गेली, त्यामुळे निर-निराळ्या काळातील शिल्पशैलींची एकच सरमिसळ येथे झालेली दिसते. जुने कोणते व नवे कोणते असा संभ्रम पडेल अशी स्थिती येते. स्वाभाविकच त्यांच्या कलागुणांचे मूल्यमापन करणे अशक्य ठरते. केवळ त्यांच्या अस्तित्वाची दखल घेऊनच समाधान मानावे लागते. पल्लव व चोळ या दोनही राजवंशांच्या काळात दक्षिण भारतात धातुमूर्ती घडविण्याची कला पूर्णावस्थेला पोचली होती. जैन धर्मीयांसाठीही मूर्ती घडविण्यात आल्या. वेन कुणरम येथील तीर्थंकर मूर्ती विशेष उल्लेखनीय समजता येतात.

केवळ महाराष्ट्रापुरते पाहिले तर जैन कलावशेषांची संख्या फारशी नाहीअसे दिसते. ख्रिस्ती शतकाच्या आरंभीच्या काळातील पाले लेण्याची नोंद वर आलेलीच आहे. त्यानंतर वेरूळची लेणी येतात. दहाव्या अकराव्या शतकात नासीक व खानदेश इकडे लेणी खोदण्याचे व मंदिरे बांधण्याचे काम झाले. ग्वालेर किल्या-नजीकच्या डोंगरात नवव्या शतकातील गुंफा आहे. या समूहास मांगी–टुंगी असे

नाव असून त्यात नंतरच्या काळातील लेण्यांचाही समावेश होतो. अंकाई–टंकाई नजीकच्या गुंफा बाराव्या शतकातील आहेत. अनेक ठिकाणी स्वतंत्र व मोठाली मंदिरेही उभारण्यात आली. नगर जिल्ह्यात मिरी व घोटण येथे व खुद्द फलटण-लाहि एक मोठे जिनालय होते. आज या मंदिराला जबरेश्वर असे नाव असून त्याचा शिवपूजेसाठी उपयोग होत असला तरी ते मुळात जिनालय होते. कोल्हापूरच्या महालक्ष्मी मंदिरांचेही असेच परिवर्तन झाले असावे असे अनेक संशोधक समजतात.

[२९] या दोन्ही मंदिरांवर, पण त्यातल्या त्यात फलटण मंदिरावर विपुल मूर्तिकाम आहे आणि त्यात सुरसुंदरी, यक्ष, व्याल, या सर्वांच्या कालिक वैशिष्टचयुक्त प्रतिमा दिसतात. बुलढाणा जिल्ह्यात अठराव्या शतकात जळगाव–जामोद येथे एक जिनालय उभारण्यात आले. त्याचा बाह्याकार एखाद्या दर्ग्याच्या इमारतीला शोभेल असा आहे, मूर्तिकाम नाहीच. पण आतल्या भागात फार सुरेख भित्तीचित्रे आहेत. [३०] खानदेशातील चाहरडी येथील एका ब्राँझ चौवीशीचा उल्लेख शाह यानी केला आहे. ह्या ब्राँझ मूर्ती पश्चिम भारतीय संप्रदायाच्याच प्रतीनिधित्व करतात. महाराष्ट्रातील बहुतेक अवशेष दिगंबर पंथीयआहेत. जळगाव–जामोद मंदिरही याच पंथीयांचे आहे. जैन कलेच्या विकासात महाराष्ट्राचा फारसा मोठा वाटा नसला तरी या भूमीने तिला आपले म्हटले होते एवढा हवाला देण्यापुरता या कलावशेषांचा निर्देश करावयाचा.

जैन कलाकृतींचा हा अतिशय थोडक्यात परिचय झाला. आता या कला-कृतींविषयी अभ्यासकांसमोर कोणत्या समस्या उत्पन्न झाल्या आणि त्यांची उत्तरे शोधण्याचे कोणते प्रयत्न झाले, त्यांची फलिते काय याचा विचार करावयाचा आहे. स्वाभाविकच अगदी पहिला प्रश्न म्हणजे जिन मूर्तींची प्राचीनता किती हे अजमावणे आणि त्यांचा उगम कसा झाला आहे हे पाहणे. महावीरांच्या चरित्रात आणि शिकवणुकीत कोठेच मूर्तिपूजेला स्थान नव्हते.

गौतमासारखेच महावीर हेही सत्पंथाचे निर्देशक होते. गुरु होते त्यांच्यावर देवत्वाचे आवरण नंतरच्या काळात घालण्यात आले. उपलब्ध मूर्तींच्या सहाय्याने, सर्वांत प्राचीन मूर्ती कोणत्या व त्यांची प्रेरणा कोणती हे पाहणे फार महत्त्वाचे ठरते. महावीरांनी आपल्या शिकवणुकीच्या प्रसारासाठी बरीच भ्रमन्ती केली. ते ज्या ज्या ठिकाणी जात तेथे तेथे त्यांनी ‘चैत्या’त वास केल्याचे उल्लेख आहेत, पण कोठेही ‘ अर्हत.मंदिर ’ किंवा ‘ जिन. प्रासाद ’ असे शब्द येत नाहीत. फार प्राचीन काळापासून निरनिराळ्या जल व स्थल देवता, वृक्ष, यक्ष, पूर्वज,या सगळ्यांची पूजा अर्चा प्रचलित होती. वैदिक धर्माचे अनुयायी प्रथम प्रथम तरी या सगळ्यांची ‘ क्षुद्र–देवता ’ याच कोटीत गणना करीत. पुढच्या काळामधे त्यांचा समावेश

हिंदू देवदेवतांत करून घेण्यात आला असला तरी प्रस्तुत काळात मात्र वैदिकांची उपासना एकीकडे आणि जनसामान्यांची दुसरीकडे अशीच स्थिती होती. आपला नवा मंत्र घेऊन महावीर कोणाकडे गेले असतील तर जनसामान्यांकडे. जनसामान्य एकत्र येणार वृक्षचैत्यात, यक्षचैत्यात म्हणूनच महावीरांचा वास चैत्यात होत असावा हे शाह यांचे म्हणणे सयुक्तिक वाटते. हे सांगावयाचे अशासाठी की यक्ष मूर्तीचा आणि जैन धर्माच्या अनुयायांचा फार चांगला परिचय होता. गौतमांप्रमाणे महावीरांची मूर्ती घडविण्याची कल्पना यक्षमूर्तीवरूनच सुचली असावी. गौतमांची सर्वप्राचीन मूर्ती यक्षमूर्तीच्याच घाटाची आहे. तीर्थंकर मूर्ती कोणत्या प्रकारे अस्तित्वात आल्या याचा उलगडा अशा रीतीने करता आला तरी त्या केव्हा अस्तित्वात आल्या ह्या प्रश्नाचे उत्तर पहावयासच हवे. महावीरांची एक चंदनी मूर्ती घडविल्याचा उल्लेख आहे. पण ती नामशेष असल्याने ह्या चर्चेत तिला फारसे स्थान नाही. हडाप्पा संस्कृतीच्या अवशेषांत मिळालेल्या नग्न पुरुषमूर्तींचा जैन धर्माशीसंबंध पोचविणे आज तरीशक्य नाही. राहता राहिल्या लोहानीपूरच्या मूर्ती. या मूर्तींची नोंद क्वचित यक्षमूर्ती म्हणून केलेली असली तरी त्या तीर्थंकरांच्या आहेत. इतर सर्व यक्षमूर्तींच्या शरीरावर अंगभर कपडे, इतकेच काय, दागिने पण आहेत, उलट लोहानीपूर मूर्ती दिगंबरावस्थेत. या मूर्तीवरील चकाकीमुळे त्यांचा काल मौर्यांचा असे ठरविण्यात आले. तऱ्हेची चकाकी शुंगकालातहि मूर्तीवर आणीत असत आणि इतरत्र मिळणारे अशा जैन कलावशेष शुंगकालीनच असल्याने लोहानीपूर मूर्ती शुंगकालीनच समजाव्यात असे एक मत आहे. परंतु हा थोडासा नकारात्मक विचार झाला. मौर्यकालात मूर्तींची चकाकी हे शिल्पवैशिष्टच होतेच होते. शिवाय वैचारिक दृष्टया मूर्तिपूजेला आवश्यक ती पार्श्वभूमी यावेळेपर्यंत तयार झालेली होती. म्हणून लोहानीपूर तीर्थंकर मूर्ती मौर्यकालीन समजण्यास हरकत नसावी. मूर्तीखेरीज चैत्य, स्तूप अशा सारख्या प्रतीकांची पूजा या वेळेपर्यंत जैन पंथीयात रूढ झाली असावी असे जैन साहित्यावरून वाटते. शिलालेखांतील माहितीवरूनहि खिस्तपूर्व दुसऱ्या शतकात जिनप्रासाद अस्तित्वात होते असेच समजते. मथुरेला मिळालेल्या अवशिष्ट स्तूपावरून हीच कल्पना दृढ होते. या अवशेषात मिळालेले आयागपट्ट वृक्षपूजेशी संबंधित असावेत किंवा तत्संबंधी पृथ्वीशीलेसारखेच आहेत असे बहुतेक संशोधक समजतात. याचा[३२] अर्थ असा की मौर्य–शुंग काळात केव्हा तरी जैन धर्मीयांनी प्रथम प्रतीकपूजा वा नंतर मूर्तिपूजा पत्करली व त्यांचे स्फूर्तिस्थान होते चैत्य व यक्षपूजा. जैन मूर्तिकलेचे हें आरंभस्थान असल्याने त्याची इतक्या विस्ताराने चर्चा केलेली आहे.

कलिंग देशातील राणीगुंफा, अनंतगुंफा व त्यावरील मूर्तिकाम यांचा उल्लेख वर आहेच. ही शिल्पे कशाची आहेत ? यासंबंधी तीन मते प्रचलित आहेत. या गुंफा

खोदविणार सम्राट खारवेल याच्या जीवनातील प्रसंग येथे साकार केले आहेत असे एक,[३३] पार्श्वनाथाच्या चरित्रातील हे प्रसंग आहेत असे दुसरे आणि शाकुंतल व. वासवदत्ता यांतील हे प्रसंग आहेत हे तिसरे. या गुंफा निर्माण करणारा खारवेल याच्या चरित्राचे शिल्पांकन येथे असेल असे समजणे चुकीचे नाही. परंतु खारवेलच्या व्यक्तिगत जीवनाची थोडीशीसुद्धा माहिती आपल्याला नाही. तशी असती तर काही प्रसंग ताडून पाहता आले असते. पार्श्वनाथ जीवनातील, प्रभावतीची सुटका करण्यासारखे प्रसंग येथे दिसतात व जैन गुंफा असल्याने तीर्थंकराचे चरित्र यावे हे अधिक शक्य वाटते. हे प्रसंग शाकुंतल व वासवदत्ता कथानकातील आहेत हे अग्रवाल यांचे मत ग्राह्य मानले तर ह्या कथानकांचे रेखाटन जैन गुंफेच्या दर्शनी भागावर कशासाठी केले आहे असा प्रश्न उत्पन्न होतो. आणि त्याचे समाधानकारक उत्तर देता येत नाही तोपर्यंत हे पार्श्वनाथचरित आहे असेच मानणे सयुक्तिक ठरते. गुंफासमूहासंबंधी आणखी एका मनोरंजक प्रश्नाचा उलगडा झालेला नाही. त्यांच्या विधानावरून पाहता त्या 'विहार' गुंफा असाव्यात, जैन श्रमणांच्या निवासासाठी खोदविलेल्या. सबंध वर्षभर नाही तरी निदान पावसाळ्याचे दिवसात तरी येथे बरीच वस्ती असली पाहिजे. पण या गुंफांची उची इतकी कमी आहे की त्यात माणूस ताठ उभा राहू शकत नाही. कित्येक दालनांची दारे इतकी ठेंगणी आहेत की रांगतच आत जाता येते. निवासासाठी म्हणून मंडपाभोवती ज्या खोल्या केल्या आहेत त्यांची लांबीरुंदी इतकी कमी आहे की माणसाला पाय पसरून झोपता येणार नाही. अशा तऱ्हेच्या 'विहारा'त श्रमणांचा वावर कसा होत असावा ? डोंगराच्या गाभ्यात काही दोष निघाल्यामुळे उंची कमी ठेवावी लागली असे म्हणावे तर सगळ्याच मोठ्या गुंफात हा दोष आला कसा ? त्याची पूर्वकल्पना कशी आली नाही ? वादाकरिता म्हणून असा दोष गृहित धरला तरी त्याने फक्त उंचीचा खुलासा होईल, खोल्यांची लांबीरुंदी काही कमी होणार नाही ! या विचित्र आकारमानाचा उल्लेख सर्वांनीच केला असला तरी असे का असावे हे मात्र सांगता आलेले नाही. हे विहार नसावेतच अशी एक शक्यता. पण अनेक खोल्यांतील दगडी उशा व कपाटे यावरून यांचा उपयोग शयनागार म्हणूनच होत असे हे स्पष्ट होते. दुसरी शक्यता अशी की जैन श्रमण धर्मात आत्यंतिक शारीरपीडेवर भर देण्यात आलेला आहे. श्रमणाने शरीरसुख घेऊ नये, त्याला शरीरस्वास्थ्यसुद्धा लाभू नये अशी समजूत होती का ? या विचारानेच या अत्यंत गैरसोईच्या गुंफा खोदल्या असाव्यात का ? मित्र यांनी तसे सुचविले आहे–स्पष्ट म्हटलेले नाही.[३४] या गुंफांचे हे वैशिष्टय सांगताना त्या जैन श्रमणधर्मातील शरीरपीडेचा (self–mortification) चा आवर्जून उल्लेख करतात. पण तसे असते तर इतर ठिकाणच्या जैन विहारांतहि शरीरकष्टाचे हे साधन उपयोगात आणलेले दिसले असते ! कदाचित असेही असेल की, एखाद्या

थोडचा अतिरेकी उपपंथासाठी या विहारांची निर्मिती करण्यात आली असावी, हा थोडासा सक्तीच्या स्वखुषीचा मार्ग वापरण्यात आला असावा. पण यालाही पुष्टिदायक वाङ्मयीन आधार मिळत नाही तोपर्यंत ही एक दूरान्वयाची शक्यता एवढेच म्हणता येईल. या कोडयाचा उलगडा झालेला नाही हेच खरे

निरनिराळचा ठिकाणी असणाऱ्या मूर्तींची, शिल्पांची कालनिश्चिती हा अभ्यासकांच्या फार आवडीचा विषय आहे. हे फक्त जैन कलेपुरते नसून सर्वच संप्रदायाच्या अभ्यासकांना यात फार रस आहे. लोहानीपूर मूर्तींच्या काळाविषयीच्या मतांतराचा भाग पाहिलाच आहे. दुसरी अशीच एक विवाद्य मूर्ती म्हणजे प्रिन्स ऑफ वेल्स म्युझियममधील पार्श्वनाथाची ब्राँझमूर्ती. ही मूर्ती ख्रिस्तपूर्व पहिल्या शतकातील आहे असे शाह सांगतात ते असेही म्हणतात की ती या आधीची, कदाचित तिसऱ्या शतकातील सुद्धा असावी. [३५] मूर्तींच्या शरीर–वैशिष्टचातील आणि हडाप्पा, मौर्य, शुंग मूर्तींच्या शरीर–वैशिष्टचातील साम्याचा उल्लेख ते करतात. त्याचा आधार आपल्या कालनिश्चितीस देतात. परंतु हडाप्पा, मौर्य, शुंग या काळातील मूर्तिकाम एकाच परंपरेतील आहे, शुंगकालानंतर अशा मूर्ती झाल्या नाहीत असे जे अध्याहृत गृहित्यकृत्य आहे ते मान्य करणे शक्य नाही. मोतीचंद्र व गोरक्षकर यांच्या मताने या मूर्तींची अंगलट कुशाण मूर्तींच्या अंगलटीसारखी आहे! म्हणून त्यांनी या मूर्तीचा काल ख्रिस्तोत्तर दुसरे शतक असा ठरविला आहे. [३५] केवळ कालाच्याच नाही तर स्थळाच्या बाबतीतही या दोन अभ्यासकांचे मतभेद आहेत. शाह यांच्या मताने ही मूर्ती पश्चिम भारतातील, बहुधा सिंध प्रांतातील असावी, तर मोतीचंद्र गोरक्षकर समजतात की ती उत्तरभारतीय आहे. दुसरे उदाहरण घ्यावयाचे तर ढांक येथील टेकडीवरील मूर्तींचे. सांकलियांनी त्यांचा काल ख्रिस्तोत्तर तिसरे–चवथे शतक असा ठरविला आहे. [३७] तर शाह यांच्या मताने त्या सातव्या शतकापूर्वीच्या नाहीत. [३८] वरील दोन्ही बाबतीत शैलीगत गुणविशेष हेच आधारभूत मानण्यात आलेले आहेत. दोन्ही पक्ष त्याच आधारावर आपले निष्कर्ष पुढे मांडतात. हे पाहिले म्हणजे शैलीगत गुणविशेष कशी दिशाभूल करू शकतात आणि त्यावर आधारलेले निष्कर्ष कित्येकदा किती आत्मनिष्ठ स्वरूपाचे (subjective) असू शकतात याची कल्पना येते. ही जाणीव मनात वागवूनच एतद्विषयक सर्व वाङ्मय वाचावे लागते. वास्तुशिल्पाचा अभ्यास याला अपवाद नाही. एकच उदाहरण पुरेल. चितोडचा कीर्तिस्तंभ सुप्रसिद्ध आहे. शाह [३९] यांच्या मते हा स्तंभ इ. स. ११ व्या शतकातील व पंधराव्या शतकात त्याचा जीर्णोद्धार झाला. ब्राउन [४०] असे प्रतिपादन करतात की असा जीर्णोद्धार झाला असे मान्य केले तर हा जीर्णोद्धार नसून पुनर्रचनेचाच एक प्रकार होता. तिसरे एक अभ्यासक ढांकी [४१] असे सांगतात की, ह्या स्तंभाची मूळ रचनाच पंधराव्या शतकातील

आहे. वास्तुशिलपाच्या वैशिष्टयांचा विचार केला तर ढांकी यांचे म्हणणे मान्य करावे लागते. फार तर एवढे म्हणता येईल की याच जागेवर अकराव्या शतकात एक स्तंभ बांधला होता पुढे तो मोडकळीला आल्याने त्याच जागी नवा, त्याहीपेक्षा उत्तुंग, अधिक कलापूर्ण असा हा मानस्तंभ उभारण्यात आला आहे. या स्तंभात मात्र अकराव्या शतकातील कला कोठेच डोकावत नाही.

कलाकृतींच्या स्थलकालनिश्चितीसंबंधीच्या काही प्रमुख समस्यांचा विचार केला. आता या कलाकृतींत आविष्कृत झालेल्या प्रतीकांचा अन्वयार्थ लावण्याच्या दृष्टीने कितपत वाटचाल झालेली आहे ते पहावयाचे आहे. याविषयाचे विवेचन 'यक्ष' संदर्भात कुमारस्वामी[४२] आणि 'मूर्तिविज्ञान' संदर्भात भट्टाचार्य[४३] यांनी केलेले आहे. परंतु शाह[४४] यांचे विवेचन जास्त ऐतिहासिक आणि मूलगामी स्वरूपाचे वाटते. मानस्तंभ, आयागपट्ट, सिद्धचक्र, चौमुख मंदिर, चौदा स्वप्ने, अष्ट मांगलिक अशा सगळ्या महत्त्वाच्या प्रतीकांचा त्यांनी कलेतिहासाच्या दृष्टीने विचार केलेला आहे. सुरवातीलाच ते दोन गोष्टी स्पष्ट करतात. प्राचीन भारतात प्रचलित असलेल्या चैत्य व यक्ष उपासनांची यथार्थ कल्पना असल्याशिवाय जैन धर्मियांच्या प्रतीकांचा नीटसा बोध होत नाही. दुसरे असे की इतर धर्मियांनी हीच प्रतीके वापरलेली असल्याने त्यांच्या, विशेषतः वैदिक धर्मियांच्या साहित्याचा उपयोग केल्याशिवाय विवेचनात पूर्णता येत नाही. सर्वच पंथीयांची वैचारिक देवघेव सतत चाललेली होती याचे भान सुटून देता उपयोगी नाही. यज्ञ, स्मारक, वृक्ष असे जे जे पूजनीय त्या सर्वांनाच चैत्य अशी संज्ञा मिळाली असे ते सांगतात. मानस्तंभ ही कल्पना अशीच पारंपरिक. यूप, इंद्रध्वज अशा क्रमाने येत येत आपण चितोडच्या मानस्तंभापर्यंत येऊन पोचतो. जाता जाता ते कितीतरी गोष्टी सांगून जातात. जैन साहित्यात व कलेत 'मंगल' चिन्हांचा वापर खूप वेळा केलेला आहे. शाह यांनी असे दाखवून दिले आहे की श्वेतांबर व दिगंबर पंथीयांना मान्य असणारी मंगल चिन्हे व त्यांची संख्या यांत फरक आहे. कुशाणपूर्व आणि कुशाणोत्तर काल यांतील चिन्हांत प्रतीकांत फरक पडलेला आहे. पूर्वीची काही प्रतीके लोप पावतात तर काही नवी दिसू लागतात. मूर्तींना या काळीसुद्धा निश्चित लाञ्छने प्राप्त झालेली नव्हती. या विवेचनाचा अर्थ असा होतो की कुशाण कालापर्यंत जैन प्रतीककल्पना व मूर्तिविज्ञान यांना सुनिश्चित स्वरूप आलेले नव्हते. गुप्त काळाच्या उत्तर भागात ते मिळाले असावे. बौद्ध व हिंदू धर्माच्या बाबतीत नेमके असेच घडलेले दिसते.

या तीन पंथांच्या कलाप्रवाहाचा परस्पर संबंध तरी कशा प्रकारचा होता हा प्रश्न स्वाभाविकपणेच उत्पन्न होतो. जैन मूर्तिशिल्प आणि मंदिरशिल्प यांच्या परस्पर संबंधाविषयी अनेक संशोधकांनीं चर्चा केली आहे. प्रायः बहुतेक ठिकाणी

एखादा विशिष्ट कालखंड किंवा प्रदेश अभिप्रेत आहे. काही वेळा सर्वसाधारण निष्कर्षही काढलेले दिसतात. राजस्थान, गुजरात या भागांतील प्रतिहार व सोलंकी कालीन वास्तुशिल्पाचा अत्यंत सखोल अभ्यास केलेले ढांकी यांनी अशा तऱ्हेचा काढलेला एक निष्कर्ष पुढील विवेचनाच्या दृष्टीने येथे उद्धृत केलेला आहे. "जैन मंदिरातील मूर्तिकामाला जैन धर्माची पौराणिक परंपरा, विचारधारा आणि आचारकांड यांचा आधार असल्याने त्यातील मूर्तिविज्ञानात्मक भाग हिंदू मंदिरापेक्षा खचितच भिन्न होता. मात्र मंदिरांच्या वास्तूच्या घाटात हिंदू मंदिरापेक्षा फारसे निराळे असे आढळत नाही." त्याहिपुढे जाऊन ते म्हणतात, "या काळातील जैन मंदिरांवर तत्कालीन हिंदू मंदिरांप्रमाणेच, कालिक व प्रादेशिक शैलिगत वैशिष्ट्यांचा स्पष्ट ठसा उमटलेला आहे." वास्तुशास्त्रावरील [४५] ग्रंथाची साक्षही याच पक्षाची ठरते. गुप्तकाळाच्या शेवटी शेवटी या स्वरूपाचे वाङ्मय निर्माण होऊ लागले. पण त्याला खरा बहर आला तो इ. स. च्या नवव्या–अकराव्या शतकात. क्वचित् त्याच्याहि थोड्या नंतर. कलिंग, चंदेल, सोळंकी या शिल्पशैली याच काळात बहरल्या हे ध्यानात घेतले तर याच विशिष्ट कालखंडात शास्त्रग्रंथ का उत्पन्न झाले हे सहज समजू शकते. सामान्यपणे शिल्पशैलीप्रमाणेच, शिल्पग्रंथांबाबतीतही जैन कलाकारांनी कालिक आणि प्रादेशिक परंपरांचे पालन केले. सोमपुरा, [४६] ढांकी यांनी शास्त्रग्रंथांचे उत्कृष्ट विवरण पूर्वी केलेलेच आहे. गोपीलाल अमर यांनी 'वात्थुसार पयरण' या प्राकृत ग्रंथाची माहिती देऊन केवळ जैन शिल्पाचेच विवेचन करणारा हा एकमेव ग्रंथ आहे असे सांगितले आहे. [४७] इ. स. १३१५ त तयार झालेल्या या ग्रंथात घरबांधणी, मूर्तिविज्ञान आणि मंदिर–शिल्प अशा तीन विषयांची चर्चा केलेली आहे. जैन भांडारात शोध घेतला तर आणखीही एखादा याच स्वरूपाचा ग्रंथ हाती येईलही. तरी त्यातील आशय भिन्न असेल अथवा तो 'भारतीय' परंपरेपासून भिन्न वा स्वतंत्र असेल असे वाटत नाही.

भारतीय परंपरा आणि जैन परंपरा यांचे कलेच्या क्षेत्रात नाते कशा स्वरूपाचे असावे याची कल्पना आता आलेली असेल. अभ्यासकांनी विचारलेला सर्वांत महत्त्वाचा प्रश्न स्वाभाविकपणेच असा, की 'जैन–कला' असा स्वतंत्र संप्रदाय समजता येतो का ? जर येत असेल तर त्याचे गुणविशेष कोणते ? तत्त्वज्ञान आणि आचार या बाबत जैन समाज इतर भारतीय समाजांपेक्षा निराळा आहे. एककडे आपल्या भारतीयत्वात आणि भारतीयत्वाच्या जाणीवेत यत्किंचितही उणे येऊ न देता जैनांनी जीविताच्या सर्वच क्षेत्रात काही स्वतंत्र अस्तित्व, अस्मिता राखलेली आहेत. कलेच्या क्षेत्रात ही पृथगात्मता कितपत जाणवते व कोणत्या बाबतीत ह्या प्रश्नाला केवळ कलेच्याच नव्हे, तर भारतीय समाजजीवनाच्या अध्ययनात फार महत्त्व आहे.

प्राचीन वास्तुशिल्पाचा सर्वांत सविस्तर इतिहास सर्वात प्रथम लिहिला जेम्स फर्ग्युसन यांनी. [४८] त्यांनी आपल्या ग्रंथात ' जैन वास्तुकला ' असा वेगळा विषय कल्पून त्यासाठी सत्तर पाने दिली आहेत. अनेक मंदिरे जवळाजवळ बांधून मंदिर-नगरे–temple cities–उभारण्याची प्रथा अशा एकदोन ढोबळ गोष्टींखेरीज इतर कोणत्याही विशिष्ट लक्षणांचा उल्लेख ते करीत नाहीत. बौद्ध आणि हिंदू शिल्पांशी जैन कलेचे असणारे साम्य त्यांनाही मान्य आहे, तरीही जैन कलेला स्वतंत्र स्थान ते देतात. उक्तीने नाही तरी कृतीने त्यातील पृथगात्मता मान्य करतात. त्यांच्या या मतासंबंधी पुढच्या काळातील एक प्रसिद्ध इतिहासकार व्हिन्सेंट स्मिथ यांचा अभिप्राय सविस्तर देण्यासारखा आहे. "आर्यावर्त किंवा इंडो–आर्यन संप्रदायाचा एक फारच देखणा आविष्कार राजस्थान आणि गुजरात या प्रदेशात दिसतो...फर्ग्युसन यांनी या बाबतीत एक प्रमाद केला आहे असे म्हणावे लागते. ह्या पश्चिम भारतीय किंवा गुजराती शैलीला ते ' जैन शैली ' असे नाव देऊन टाकतात. वास्तविक पाहता या शिल्पशैलीचा कोणत्याच धर्मपंथाशी संबंध नाही. (तिचा उपयोग) या प्रदेशात मोठ्या संख्येने असणाऱ्या आणि अत्यंत धनवान अशा एका समाजाने (म्हणजे जैन समाजाने) आपल्या मंदिरांसाठी केला आहे–पण म्हणून ती जैन शैली ठरत नाही. " [४९] अगदी अलीकडचे एक तज्ज्ञ सरस्वती हे पूर्वभारतातील शिल्पासंबंधी लिहिताना साधारण याच स्वरूपाचे विचार व्यक्त करतात. ते म्हणतात, " कलेच्या इतिहासाच्या दृष्टीने विचार केला तर कोणत्याही कालखंडातील भारतीय कलानिर्मितीला एखाद्या धर्माचे नाव देणे शक्यहि नाही आणि उचितहि नाही " " शैलीगत आदर्श सर्वच धर्मपंथांना एकच आहेत. फरक असलाच तर मूर्तिविज्ञानात्मक आशयाच्या बाबत आहे. "[५०] कलाकृतींच्या बाह्य स्वरूपांवरून ह्या निष्कर्षाला बहुतेक सर्व अभ्यासक आलेले आहेत. तथापि कोणत्याही कलाकृतींची चर्चा करताना केवळ त्यांच्या बाह्य रूपाचा विचार करून चालणार नाही. तो केवळ वरवरचा स्पर्श ठरेल असे काही टीकाकार सांगतात. त्या कलाकृतींचे अंतरंग, निव्वळ दृश्य आशय नव्हे, तर सुप्त, सहज न दिसणाऱ्या पण सूक्ष्मदृष्टीच्या चिकित्सकाला जाणवतील अशा विशेषांकडेहि लक्ष द्यावयास हवे. तसे दिले तरच ती कला समजली असे होईल. हे अंतरंग कशाने घडले म्हणाल तर त्या कलाकृतीस जबाबदार असणाऱ्या समाजाच्या व संप्रदायाच्या अंतःप्रेरणा, नैतिक मूल्ये यांनी.

जैन कलेचा उद्‌गम आणि तिच्या प्रेरणा यांचा विचार करताना ज्योतिप्रसाद जैन म्हणतात, " या पंथातील भावनिक, भक्तीपर, आणि रंजनकारी अशा तीन अंतःप्रवाहांमुळे कलेच्या व वास्तुकलेच्या क्षेत्रात नवनिर्मिती अपरिहार्य झाली. ती निर्मिती होत असताना कोणतेहि श्रम कमी पडू दिले नाहीत, द्रव्याची उणीव कधी भासली नाही. जैन धर्माचे प्रतिबिंब सर्व कलाकृतींत स्पष्टपणे उमटलेले आहे.

ह्या कलेत वैविध्य असले, गुणसंपन्नता असली तरी तिला हीन, शृंगारिक अथवा बीभत्स यांचा संपर्कहि झालेला नाही. शुद्ध आणि उच्च तत्त्वाची उन्नती करील अशीच ही कला आहे. शांतता, संन्यस्तवृत्ती आणि तटस्थता यांचा तिच्या योगाने उदय होतो–याशिवाय सौंदर्याचा आस्वाद मिळतोच. या कलेत ऐहिकतेचा अभाव आहे, तत्त्वचिंतन आणि आत्मज्ञानप्राप्ती यांच्या मार्गावर जाण्यास ती मदत करिते." दुसरे [५१] एक संशोधक, उपाध्याय हे म्हणतात, " जैन कलाकृतींमुळे माणसाचे आत्मिक बल वाढते, धार्मिक मूल्यांबद्दलचा आदर दुणावतो. जिनधर्मातील सदाचाराचे नियम आणि तत्त्वविचार मूर्तस्वरूपात डोळ्यासमोर उभे राहतात. " " सारांश, जैन कला व वास्तुशिल्प यांना आधारभूत असणारी नैतिक मूल्ये आत्म्याचे परमात्म्यात रूपांतर करण्याचे ध्येय बाळगतात आणि साधकाच्या मनात भक्तिभाव, शांतता, अनासक्ती, दानवृत्ती, ज्ञाननिष्ठा, सात्त्विक राहणी, निग्रह आणि संन्यस्तवृत्ती उत्पन्न करतात, " [५२] मानवी मनाला या ऐहिक जगतातून एक क्षणभर का होईना पण वर उचलून उच्च पारमार्थिक पातळीवर नेणे, अधिकारपरत्वे त्या परमात्म्याचा साक्षात्कार घडविणे हाच कलेचा–निदान भारतीय कलेचा–अंतिम हेतू होता. प्राचीन कालातील कलाकृतींची निर्मिती केवळ ' सौंदर्यशोध ' म्हणून होत नव्हती, ' आतनंदबोध' व्हावा–तोहि 'आत्मानंदबोध' अशीच भूमिका होती. [५३] जैन कलाकृतीतूनहि या प्रेरणेचा आविष्कार सतत होत राहिला.

बाह्यरूप आणि अंतरंगस्वरूप, स्थूल आणि सूक्ष्म यातील हा फरक सर्वांनाच जाणवेल असे नाही. त्यासाठी विशिष्ट मनोभूमिका तयार व्हावयास पाहिजे. ती व्हावयाची म्हणजे हा विशिष्ट कलासंप्रदाय ज्या समाजाच्या, संस्कृतीच्या विचारधारांचा आविष्कार आहे त्यांचा परिचय व्हावयास हवा. वर सांगितल्याप्रमाणे जैन कलापरंपरा आणि बौद्ध–हिंदू कलापरंपरा यांच्या मूलभूत विचारसरणीत साम्य आहे. थोडे पुढे जाऊन शाह यांच्याप्रमाणेच म्हणता येईल की निरनिराळ्या पंथांची वैचारिक देवघेव ही सतत चालणारी प्रक्रिया होती. तसेच ' विविध प्रतीकांचा अभ्यास हेच दर्शविते की जनसामान्यांची कला आणि आचारकांड हे एकाच परंपरेतून उद्‌भवलेले होते–मग त्यांचा पंथ बौद्ध असो,जैन असो वा हिंदू.'[५४] थोडक्यात जैन कला ही भारतीय कला आहे या गोष्टीची सदैव जाणीव हवी. म्हणूनच जैन कलेच्या अभ्यासकाला भारतीय कलापरंपरा व विचारधारा यांचा उत्तम परिचय हवा. असा परिचय करून देणाऱ्या दोनतीन ग्रंथांचा उल्लेख करून हे समीक्षण संपवावयाचे आहे. कुमारस्वामी,[५५] क्रॅमरिश [५६] आणि झिमर[५७] या कला-तज्ज्ञांचे ग्रंथ या दृष्टीने अत्यावश्यक मानता येतात.

जैन धर्माची विशिष्ट परंपरा अर्थातच चांगल्या परिचयाची हवी. तसा परिचय या विशेषांकातील इतर लेखांवरून घडेल असा विश्वास आहे.

संदर्भ

1 **Cunningham A.**, —Archaeological Survey Reports (ASR), From 1862 to 1884, Culcutta.

2 Annual Reports of the Archaeological Survey of India, (ASI-AR)., New Series, 1902 to 1932, Calcutta; and Indian Archaeology–a Review (1954 onwards), Archaeological Survey of India, New Delhi.

3 **ग्वालेर**– Annual Report of the Archaeology Department Gwaliar State. 1933 to 1946.
हैद्राबाद– Annual Report of the Archaeology Department of H. E. H. the Nizam's Dominions, 1914–1941

4 **म्हैसूर**– Mysore Archaeological Department Annual Reports, 1919 1956.

5 Journal of the Indian Society of Oriental Art, (JISOA). Old Series, 1933 to 1952, Calcutta; New Series 1965 onwards, Calcutta.

6 Marg, 1946 onwards, Bombay.

7 Lalit–Kala, 1955 onwards, New Delhi.

8 Roopa–Lekha, 1929 onwards, New Delhi.

9 Bulletin of the Prince of Wales Museum, Bombay, 1950 onwards, Bombay.

10 Jaina Antiaquary, 1955 onwards, Arrah (Bihar).

11 Ghosh A. (ed.), Jaina Art and Architecture, 3 Vols., New Delhi, 1974 (JAA).

12 Shah U. P., Studies in Jaina Art, Banaras, 1955, (SJA).

13 Debala Mitra, Udaigiri and Khandgiri, New Delhi 1960; and
Sircar D. C., Select Inscriptions bearing on Indian History and Civilization, I, Calcutta, 1965, pp 213–21

14 Debala Mitra, op. cit., pp. 20–22; Shah U. P., op. Cit. P. 7, and Agravala V. S., Vasavadatta and Sakuntala scenes in the Ranigumpha cave in Orissa, JISOA, XIV, 1946, pp. 102–109.

15 Indian Archaeology (1958–1959) a Review, pp. 38-40
16 JAA, 89.
17 Sankalia H. D. in ' Swadhya, ' VII, 4, Baroda, pp 419
18 JAA, 94.
19 Smith V. A., Jaina stupa and other antiquities of Mathura, Allahabad. 1901.
20 Epigraphia Indica II, 1893, 94, p. 198.
21 Jayaswal R. P., ' Jaina Images of the Maurya Period'. Journal of the Bihar and Orissa Research Society, XXIII, 1937 pp. 130–32.
22 Marshall, Sir John, Guide to Taxila, Cambridge. 1960 pp. 69, 72–74.
23 JAA, 127.
24 Klaus Bruhn, The Jina Images from Deogarh, Leiden, 1969
25 Shah U. P., Akola Bronzes, Bombay, 1959 and Bronze Hoard from Vasantgarh, Lalit–Kala No. 1–2, 1956 P. 55.
26 JAA, 210–11.
27 JAA, 244, 248–9.
28 Krishna Deva, the temples of Khajuraho in Central India, Ancient India, No. 15, New Delhi, 1959, pp. 43–65.
29 खरे ग. ह., महाराष्ट्राची चार दैवते, पुणे, १९५५, पृ. ७०–७४
30 Mate M. S., Jamoda Jaina Murals, Pune, 1976.
31 SJA, 40.
32 SJA, 83.
33 टीप क्रमांक १४ पहा.
34 JAA, 76.
35 SJA, 9.
36 JAA, 568.
37 Sankalia H. D. The earliest Jaina sculptures from Kathiawad, Journal of the Royal Asiatic Society, London, July 1938.
38 SJA, 17.
39 SJA, 60–61, and JAA, 250.
40 Broun P, Indian Architecture (Hindu and Buddhist), Bombay, 1959, p. 145.

41 Dhaky M. A., JISOA. 1965–66, P. 8.

42 Coomarswamy A. K., Yakshas, 2 Vols, Washington, 1928 & 1931.

43 Bhattacharya B. C., Jaina Iceonography, Lahore, 1939.

44 SJA. 41.

45 Dhaky in Shri Mahavira Jaina Vidyalaya Golden Jubilee Volumc, Bombay, 1968, 306 ff.

46 Sompura K. F., Structural Temples of Gujarat, Ahmedabad, 1968.

47 JAA 494.

48 Fergusson J. History of Indian and Far Eastern Architecture, 2 Vols., London, 1876.

49 Smith V. A., History of Fine Art in India and Ceylon Oxford, 1930.

50 JAA, 261.

51 JAA. 35–40.

52 JAA. 45.

53 Dasgupta S. N. Fundamentals of Indian Art, Bombay, 1960.

54 SJA. 41.

55 Coomarswamy A. K., History of Indian and Indonesian Art, New Delhi. 1972.

56 Kramrisch Stella, Art of India, London, 1954, and Hindu Temple, 2 Vols, Calcutta, 1946.

57 Zimmer H., Art of Indian Asia, 2 Vols, New York, 1955; and Myths and Symbols in Indian Art, New York. 1948.

卐 卐 卐

३. जैन चित्रकला

कमल चव्हाण

(१) प्रास्ताविक

जैन किंवा पश्चिमभारतीय या नावाने मान्यता पावलेल्या चित्रशैलीसंबंधी आतापर्यंत जे संशोधन झाले आहे त्याचा संक्षिप्त परामर्ष प्रस्तुत लेखात घ्यावयाचा आहे. या चित्रशैलीकडे अभ्यासकांचे लक्ष गेले तेव्हापासून तो आतापर्यंत या चित्रशैलीचे, कोणकोणते नमुने उपलब्ध होत गेले, त्याच्या स्वरूपाविषयीच्या कल्पना कशा स्पष्ट होत गेल्या, आणि तिचे नामाभिधान कसे बदलले, याचा विचार येथे करावयाचा आहे. नवीन येणाऱ्या कलाप्रवाहांनी या चित्रशैलीला कितपत प्रभावित केले, तसेच पारवर्ती कलाशैलीच्या उन्नयनात, या शैलीचा वाटा होता, हा मुद्दा अभ्यासकांनी कसा हाताळला आहे याची चर्चाही महत्त्वपूर्ण आहे.

(२) चित्रशैलीचा शोध

जैन चित्रकलेविषयी संशोधनाला कशी सुरवात झाली व ही ज्ञानशाखा कोणाकोणाच्या प्रयत्नाने विस्तारत गेली ते प्रथम अगदी थोडक्यात पहावयाचे आहे.

या चित्रशैलीच्या संबंधीचे संशोधनकार्य बरेच अलीकडचे आहे. सर्वांत आधी हुटेमन (W. Huttemann) (१९१३) या विद्वानाने बर्लिन संग्रहालयातील (Museum Fur Voelkerkunde) कल्पसूत्राचा परिचय प्रकाशित केला. यानंतर सचित्र हस्तलिखितातील चित्राच्या स्वतन्त्र शैलीच्या अस्तित्वाकडे कुमारस्वामी (१९१४) यांनी विद्वानांचे व कलारसिकांचे लक्ष वेधून घेण्याचे काम केले. त्यांनी स्वतःच्या संग्रहातील कल्पसूत्र व कालकाचार्य कथेच्या सहा सचित्र हस्तलिखितांच्या जोडीला हुटेमान यानी प्रकाशित केलेली हस्तलिखिते, व ब्रिटिश म्युझियममधील जैन हस्तलिखिते, अशा एकूण अकरा हस्तलिखितांच्या आधारावर, आपले संशोधन मांडले. पुढे त्यांनी (१९२४) बोस्टन येथील संग्रहालयातील (Museum of fine arts) या चित्रशैलीच्या नमुन्यांचा परामर्ष घेतला, तसेच (१९२९) विश्वकोशातील (Encyclopaedia Brittanica, 14 th ed 1929) भारतीय चित्रकलेवरील-आपल्या लेखात या चित्रशैलीची चर्चा करून तिला आन्तरराष्ट्रीय प्रसिद्धि दिली.

मेहता यांनी या चित्रशैलीच्या चर्चेला विस्तृत संदर्भ दिला. **वसंतविलास** या शृंगारिक काव्याचा कापडीपट प्रस्तुत करून (१९२४) त्यावर विस्तृत चर्चा (१९२९) व माहीतीही त्यांनी प्रकाशित केली.

हीरानंद शास्त्री (१९२६) यांनी या चित्रशैलीची चर्चा करून सं. १४१२ ची सचित्र काष्ट आवरणे प्रकाशित केली. तसेच (१९३८) सं. १४९० मधील एक कापडीपटही प्रकाशित केला.

ब्राऊन यांचे या बाबतीतील संशोधनकार्य फार महत्त्वपूर्ण आहे. त्यांनी (१९२९) ताडपत्रीवरील जुने नमुने उजेडात आणले त्याचे (१९३७) विश्लेषण करून, शैलीगत वर्गीकरणही सुचविले, व या चित्रशैलीच्या अभ्यासाला पद्धतशीर दिशा देण्याचा प्रयत्न केला. नंतर ब्राऊन यांनी **कालकाचार्यकथा, बालगोपालस्तुती, उत्तराध्ययनसूत्र, वसंतविलास** या रचनांच्या सचित्र हस्तलिखितांचाहि, स्वतन्त्र ग्रन्थरूपाने परामर्ष घेतला. कागदावरील सचित्र हस्तलिखितातील नमुन्याचे अध्ययन केल्यावर ही शैली श्वेतांबर जैनांनीच वापरली किंवा उत्पन्न केली, असे प्रतिपादनहि त्यानी केले. ते मत त्यानी पुढे बदलले. या सर्वांची चर्चा योग्य ठिकाणी आहेच

मेहता, गांगुली, मजुमदार या मंडळीनी या चित्रशैलीतून चित्रित झालेल्या जैनेतर वाङम्याच्या पोथ्या, व कापडीपट याबद्दल माहिती पुढे आणून तौलनिक अभ्यासासाठी, तसेच इतर आनुषंगिक मुद्द्यांच्या पुनर्विचारासाठी सामग्री उपलब्ध करून दिली. वर नमूद केल्याप्रमाणे मेहता यांनी **वसंतविलास** या शृंगारिक काव्याची माहिती पुढे आणली तर गांगुली यांनी **बालगोपालस्तुती** हे वैष्णवधर्मीय सचित्र हस्तलिखित उजेडात आणले. पुढे ब्राऊन (१९३०) यांनी याच हस्तलिखिताची विस्तृत चर्चा प्रस्तुत केली. मजुमदार यांनी वैष्णव, शाक्त या पंथातील तसेच धार्मिकेतर वाङम्याच्या सचित्र हस्तलिखितांचा शोध घेऊन आपले (१९३३ ते १९४२) लिखाण प्रकाशित केले. त्यांच्या या संशोधनात **गीतगोविंद, बालगोपालस्तुती, देवीमाहात्म्य, रतिरहस्य** यांच्या सचित्र हस्तलिखितांबरोबरच इ. स. १६१० च्या **श्रीमद्भागवताच्या** चित्रांचाही समावेश होतो.

साराभाई नवाब यांनी, जैनभांडारातील दुर्लभ, व महत्वपूर्ण अशा हस्तलिखिताची माहिती पुढे आणली. त्यानी प्रकाशित केलेली माहिती, मुख्यतः दोन कारणामुळे महत्त्वपूर्ण ठरली. त्यानी प्रस्तुत केलेल्या या शैलीच्या सचित्र हस्तलिखितात या शैलीचा परम उत्कर्ष पाहावयास मिळतो, दुसरे म्हणजे आपल्या **जैनचित्रकल्पद्रुम** (१९३५) या ग्रन्थात जैनभांडारातील जी सामग्री प्रकाशात आणली त्यात इ. स. ११०० मधे चित्रित झालेले **निशिथचूर्णी** या ग्रन्थाचे ताडपत्रीवरील हस्तलिखित असून, हे हस्तलिखित आत्तापर्यंत प्राप्त

झालेल्या या शैलीच्या नमुन्यांपैकी, सर्वांत जुने आहे. या खेरीज त्यानी **कल्पसूत्रावरील** ग्रन्थ प्रसिद्ध करून पंधराव्या व सोळाव्या शतकातील चित्रकामाची महत्वपूर्ण माहिती दिलेली आहे. यात इतर माहितीबरोबरच, चौकटीवरच्या डिझाईनमधील इराणी प्रभाव, रागमाला चित्रांचे आदिस्वरूप इत्यादींची चांगली कल्पना देईल अशी सामग्री आहे. या चित्रशैलीसंबंधी अजूनही त्यांचे कार्य उत्साहाने चालू आहे. त्यांच्या सुपुत्री विद्या साराभाई (१९६४) यानींहि संगीत व नृत्य यावरील पश्चिमभारतीय शैलीतील ४१९ चित्रांच्या आधारावर एक महत्वपूर्ण ग्रन्थ प्रकाशित करून तत्कालीन सांस्कृतिक परम्परेची कल्पना दिलेली आहे.

पश्चिम भारतातील जैन चित्रकलेवर मोतीचन्द्र (१९४९) यांचा ग्रन्थ अत्यन्त महत्त्वाचा आहे. त्यानी या ग्रन्थात बाराव्या शतकाच्या सुरवातीपासून ते सोळाव्या शतकाच्या उत्तरार्धापर्यंत या शैलीच्या प्रगतीची सर्वांगीण चर्चा प्रस्तुत केली आहे. त्यांच्या या ग्रन्थाचा आवाका आणि त्यांचा या विषयावरील अधिकार यामुळे या ग्रन्थास अनन्यसाधारण महत्त्व प्राप्त झालेले आहे. या ग्रन्थात त्यांनी कागदावरील व ताडपत्रीवरील, अशा एकूण पंचावन्न हस्तलिखितातील चित्रकामाची चर्चा केली आहे. भित्तीचित्रे, कापडीपट, काष्ट आवरणे यावरील चित्रांचाहि परामर्ष त्यांनी घेतला आहे. या खेरीज चित्रकामाची तान्त्रिक माहिती, वेषभूषा, दागदागिने, कपड्यावरील अलंकरणे, आदींची तपशीलवार नोंद घेऊन, लेखकाने तत्कालिन सामाजिक आचार व पद्धती यांच्या अभ्यासकांसाठी भरपूर उपयुक्त सामग्री उपलब्ध करून दिली आहे.

अगदी अलीकडे प्रकाशित (१९७४ मध्ये) झालेल्या त्यांच्या Early Indian Painting या ग्रन्थातील तोन अध्याय या चित्रशैलीसंबंधीची चर्चा काहीशा विभिन्न दृष्टिकोनातून करतात.

मुनी पुण्यविजयजी व मुनी जिनविजयजी या दोन जैन विद्वानांनीही बरेच महत्त्वपूर्ण संशोधन केले आहे. मुनी पुण्यविजयजी यांनी जैन हस्तलिखितांची महत्त्वपूर्ण तान्त्रिक माहिती प्रसिद्ध केली आहे. जेसलमेर येथील जैन ग्रन्थ भांडारातील सचित्र काष्टपट्टिकांचे सर्वात जुने नमुने प्रकाशात आणण्याचे श्रेयंही त्यांना आहे.

जैन चित्रशैलीची ऐतिहासिक पार्श्वभूमी

या विषयात पुढे जाण्यापूर्वी, या चित्रशैलीची ऐतिहासिक पार्श्वभूमी, व तिचे स्वरूप याविषयी थोडी माहिती येथे देणे अप्रस्तुत होणार नाही.

भारतीय चित्रकलेच्या इतिहासात प्राचीन चित्रकामाचे नमुने, भित्ती-चित्रांच्या स्वरूपात पहावयास मिळतात. त्यानंतर मात्र साधारणपणे इ. स. ९०० ते इ. स. १६०० पर्यंतच्या काळात ती सचित्र हस्तलिखिताच्या स्वरूपात दिसून येते. पूर्वी लोकप्रिय असलेली भित्तिचित्रांची परम्परा, तुरळक व पतनोन्मुखी स्वरूपात मुख्यत: दक्षिण प्रदेशातील मंदिरांत व वास्तूंत अस्तित्वात होती, आणि या कलाप्रकारचे उपयोजन भारताच्या इतर भागात होत असे असे तत्कालीन साहित्यावरून दिसते. पण वर निर्देशिलेला काळ सचित्र हस्तलिखिताच्या सृजनामुळेच लक्षणीय आहे.

मध्ययुगात इस्लामपूर्व परंपरेच्या सचित्र हस्तलिखितांची तीन प्रमुख केन्द्रे होती. पहिले केन्द्र पूर्व भारताचे. यात बंगाल, बिहार, नेपाळ यांचा समावेश होतो. या भागात बौद्धधर्मीय सचित्र हस्तलिखिते उपलब्ध झाली आहेत. सचित्र हस्तलिखितांचे दुसरे महत्त्वपूर्ण केन्द्र, पश्चिमभारतात होते. येथील सचित्र हस्तलिखितांचे विषय अधिकांश जैनधर्मीय वाङ्मयाचे आहेत. नंतरच्या काळात वैष्णव, शैव, शाक्त व धार्मिकेतर शृंगारिक काव्याची हस्तलिखितेही चित्रित झाली. तिसरे केन्द्र ओरिसात असून येथील वैष्णव हस्तलिखितांची परम्परा बरीच अलीकडची आहे. दक्षिणभारतातही होयसळांच्या कारकीर्दीत काही हस्तलिखिते रंगविलेली आहेत.

या सर्व केंद्रांतील हस्तलिखितांतील चित्रे लहान आकाराची आहेत हे स्पष्टच आहे. त्यामुळे या चित्रशैलीच्या मर्यादा सारख्या आहेत. मूळ स्वरूपात साम्य असले, तरी प्रदेशाच्या फरकामुळे इतर बऱ्याच पैलूंवर प्रभाव पडून, त्या त्या प्रदेशातील चित्रशैलीत स्वत:ची, स्वतंत्र वैशिष्टचे निर्माण झाली. प्रस्तुत लेखात यांपैकी पश्चिम भारतातील हस्तलिखिते चित्रित करण्यासाठी वापरलेल्या चित्रशैलीच्या इ. स. अकराशे ते साधारणपणे इ. स. सोळाशे या दरम्यानच्या नमुन्यांची चर्चा आहे.

चित्रस्वरूप

सचित्र हस्तलिखितातील ही लघुचित्रे पूर्वीच्या विशाल भित्तिचित्रांच्या उलट, आकाराने लहान असत. कारण हस्तलिखितासाठी ताडपत्र, भूर्जपत्र, कागद, काष्ठपट्टिका व कापड यांचा उपयोग होत असे. तसेच हस्तलिखितांचा उपयोग वाचण्यासाठी असतो; त्यामुळे ती हातात सहज धरता येण्याकरिता योग्य अशा आकाराची असावी लागतात. वर उल्लेखिलेल्या तलावर मजकुरासोबत काही भागात विषयाशी संबंधित अथवा संबद्ध देव–देवता व प्रसंगचित्रे व सजावटीसाठी वेलबुट्टया यांचे चित्रण होत असे.

हस्तलिखितातील चित्रकामाचा उद्देश, कथासामग्रीचा प्रभाव वाढविण्याकरिता किंवा कथेला मूर्तरूप देण्याकरिता होता. या कथात्मक चित्रांचे महत्व कथावस्तूच्या तुलनेने दुय्यम स्वरूपाचे होते; त्यामुळे संभवतः चित्रकारांनी निश्चित रूढीबद्ध, चित्ररूपाखेरीज, नवीन रूपाची भर घालून चित्रशैलीला विकसित करण्याचा प्रयत्न केला नाही.

या चित्रशैलीत कालमानाप्रमाणे जे बदल घडायला पाहिजेत ते लक्षणीय स्वरूपात घडले नाहीत व त्यामुळे या वर्णनात्मक कथाचित्रांत, तोच तोचपणा हे तत्त्व प्रामुख्याने जाणवते

या चित्रकामात, आकृतीच्या अवयवांच्या चित्रणात अनावश्यक कोन दाखविण्याची प्रवृत्ती, चेहऱ्याच्या सीमारेषेबाहेर निघालेला पलीकडचा डोळा, मुखमुद्रेत व अंगभंगिमेतील तोच तोचपणा, छायाप्रकाशविरहित सपाट रंगयोजना ही प्रमुख वैशिष्टये दिसतात. चित्रे रंगविण्यासाठी फक्त मूल–रंगाचीच योजना केलेली आहे. (primary colours) स्वाभाविकपणेच सपाट रंगयोजनेमुळे रेखांकनावर अधिक भर होता. पण पूर्ववर्त्ती अजंताशैलीप्रमाणे या चित्रकामातील रेषा गोलाकार, मुलायम व लवचिक नसल्यामुळे आकृती सहजसुंदर न दिसता लाकडी बाहुल्याप्रमाणे निष्प्राण वाटतात. वर उल्लेखलेली तत्त्वे इ. स. ११०० पासून ते सर्वसाधारणपणे इ. स. १६०० पर्यंतच्या नमुन्यात विद्यमान राहिली.

या कलाशैलीच्या विकासक्रमातील पूर्वार्धात जी हस्तलिखिते निर्माण झाली, ती ताडपत्रावर किंवा भूर्जपत्रावर असत, तर इ. स. १४०० पासून पुढे हस्तलिखितांसाठी कागदाचा उपयोग होऊ लागला चित्रतलाच्या फरकामुळे, या दोन्ही काळातील चित्रात काही फरक होणे अपरिहार्य होते. इ. स. ११०० ते साधारणपणे इ. स. १४५० पर्यंत ताडपत्रावरील हस्तलिखिते सापडतात तर इ स. १४०० ते इ. स. १६०० पर्यंतच्या काळात कागदावरील हस्तलिखितांचे प्रचलन राहिले. ताडपत्रावर चित्रकामाला विशेष वाव नव्हता. पूर्वार्धातील या सचित्र हस्तलिखितांचे विषय श्वेतांबर जैन वाङ्मयातील असत. या हस्तलिखितात सामान्यपणे प्रतिमारूपे रंगविलेली असत. चित्रसंयोजन साधे असून सजावटही विशेष नसे रेखांकन काळ्या रंगाने करण्यात येई, हिरवा, काळा, पिवळा, व लाल या रंगांचा उपयोग होत असे. जोडीला थोडासा निळाही वापरलेला आहे. टोकदार नाक, चेहऱ्याच्या सीमारेषेबाहेर निघालेला पलीकडचा डोळा, ही सर्वसाधारण वैशिष्टये तर या चित्रात होतीच.

पूर्वी नमूद केल्याप्रमाणे इ. स. चौदाव्या शतकापासून कागदाचे तल चित्रकामाला उपलब्ध झाले कागदाचे चित्रमाध्यम मिळाल्यामुळे चित्रकामाला अधिक विस्तृत क्षेत्र लाभले. साधारणपणे कागदावरील इ. स. १४०० ते

इ. स. १६०० पर्यंत सचित्र पोथ्या या शैलीच्या उत्तरार्धातील मानल्या जातात. या नंतरच्या काळात सचित्र हस्तलिखितांची विषयवस्तू मर्यादित राहिली नाही; तर शाक्त, वैष्णव, शैव व धार्मिकेतर वाङ्मयाची हस्तलिखितेही निर्माण होऊ लागली. **वसंतविलास, बालगोपालस्तुती, गीतगोविंद, दुर्गासप्तशती, रतिरहस्य,** आदि जैनेतर ग्रंथांचे चित्रण या काळात जैन शैलीतून झाले.

जिन भद्रसूरी या जैन **साधूने**, (१४१८–१४५८) जेसलमेर जालोर, दौलतबाद, नागोरा, मांडू, अहमदाबाद, खंबाट, पाटण, येथे प्रसिद्ध जैन ग्रंथ भांडारे स्थापन केली. यांतील बरीच ग्रंथभांडारे अजून सुरक्षित आहेत. जैन भांडारांचे (ग्रंथालयांचे) संघटन व्यवस्थित झाल्यामुळे हस्तलिखितांचे जतन फार चांगल्या प्रकारे झाले. परिणामस्वरूप या काळात चित्रित झालेल्या **कल्पसूत्र, कालकाचार्यकथा उत्तराध्यायनसूत्र** आदी जैन ग्रंथांची सचित्र हस्तलिखिते मोठ्या प्रमाणात व चांगल्या स्थितीत आपणापर्यंत पोहोचू शकली.

उत्तरार्धात या शैलीचा विस्तारही वाढला. गुजरातखेरीज, राजस्थान व माळवा या भागात या शैलीतील सचित्र हस्तलिखितांचे प्रचलन मोठ्या प्रमाणात झाले. ही शैली उत्तरेकडे जौनपूरपर्यंत पोचली होती. वर सांगितल्याप्रमाणे पूर्वार्धातील व उत्तरार्धातील चित्रकामात चित्रतलाखेरीज, चित्रस्वरूपातही काही बदल दिसून येतात.

उत्तरार्धातील चित्रकामात पूर्वीच्या चित्ररूपाच्या आधारावर अधिक कलाकुसरपूर्ण चित्रसंयोजने प्रस्तुत झाली. या संयोजनात आकृतींची संख्या वाढून त्यांचें संकलन अधिक योजनाबद्ध झाल्याचे स्पष्ट जाणवते. कलाप्रवाहाच्या संपर्काने, या शैलीत तान्त्रिक बदलही आले. चित्रात प्रकृती चित्रण, वास्तूशिल्पाचे रेखाटन दाखविण्याची व इतर तपशील व सजावट करण्याची प्रवृत्ती वाढली. रंगयोजनेत सोनेरी (gold), निळा (ultramarine), गुलाबी लाल (crimson), या रंगांचा समावेश झाला. पूर्वीच्या जोरकस रेखांकनाची जागा काळजीपूर्वक रेखलेल्या बारीक रेषांनी घेतली.

ईराणी कलाप्रवाहाचा स्पष्ट प्रभाव किंवा पुरावा **कालकाचार्य** कथेच्या सचित्र हस्तलिखितात पाहावयास मिळतो. या कथेतील शकजातीच्या पात्राच्या चेहरेपट्टीचे रेखांकन मंगोल, ईराणी जातीच्या चेहऱ्यासारखे केलेले आढळून येते, पण इतर पात्रे मात्र परंपरागत पद्धतीनेच रेखलेली असत.

पंधराव्या शतकात राजस्थान, माळवा, जौनपूर, या ठिकाणच्या नमुन्यात प्रयोगशील प्रवृत्ती परिलक्षित होते. उत्तरार्धाच्या नमुन्यांतील विषयवस्तू

जैनधर्मीय वाङ्मयापुरती मर्यादित राहिली नसल्यामुळे, या शैलीत भावदर्शी व काव्यमय तत्त्वाचा प्रवेश होऊ लागला. याच तत्त्वांचा उत्कर्ष पुढे राजपूत शैलीच्या चित्रातून झालेला दिसतो.

कालक्रम

आतापर्यंतच्या संशोधनावरून जैन चित्रकलेच्या कालक्रमाविषयी निश्चित विधान करणे आता शक्य झाले आहे. पाटण येथील संघवीना पाडना भंडार येथील **निशिथचूर्णी** या हस्तलिखित ग्रंथातील नमुने या शैलीतील सर्वांत जुने चित्रकाम मानले जाते. या ग्रंथाच्या चित्रणाचा काल इ. स. ११०० आहे. यामुळे या चित्रशैलीचा आरंभ बाराव्या शतकापूर्वीच झाला असावा असे समजता येते. पूर्वी नमूद केल्याप्रमाणे या शैलीचे इ. स. ११०० ते साधारणपणे इ. स. १४५० पर्यंतचे नमुने ताडपत्रावरील आहेत, तर इ. स. १४०० ते इ. स. १६०० पर्यंतचे नमुने कागदावर आहेत. सर्वसाधारणपणे तलातील व शैलीतील फरकावरून, पूर्वार्ध व उत्तरार्ध असे दोन गट कल्पिले गेले. परंतु पुढे यातही संशोधकांनी आणखी बारकावे दाखवून दिले व उपविभाग पाडले.

ब्राऊन यांनी ताडपत्रावरील नमुन्यांच्या शैलीगत विकासाची क्रमवार मांडणी प्रस्तुत केली. त्यांनी या शैलीचे जुने नमुने दोन गटात विभागले. या दोन गटातील शैली व त्यांच्या उपशैली एकाच वेळी वापरात होत्या. सचित्र हस्तलिखितातील शिल्पगत कौशल्यावरून त्यांनी हे विभाजन केलेले होते.

मोतीचंद्र यांनी इ. स. ११०० ते सर्वसाधारणपणे इ. स. १६०० पर्यंतच्या नमुन्यांचे थोडे निराळे विभाग पाडले आहेत. इ. स. ११०० ते इ. स. १४५० पर्यंतच्या ताडपत्रीवरील सचित्र हस्तलिखितांना ते एका गटात टाकतात. या गटातील इ. स. ११०० ते इ. स. १३५० मधील नमुन्यांना ते शैलीगत भिन्नतेच्या आधारावर एका गटात घालतात. तर इ स. १३५० ते १४५० मधील नमुन्यांचा ते एक वेगळा गट मानतात. इ. स. १४५० ते इ. स. १६०० दरम्यान चित्रित झालेल्या कागदावरील हस्तलिखितांचा ते एक निराळा गट मानतात.

ताडपत्रावरील नमुन्यात शैलीगत गट विभाजन करून ब्राऊन या शैलीचा विकासक्रम सुचवितात, तर मोतीचन्द्रांना असे वाटते की चित्रकामाची गुणवत्ता व वैशिष्टचे यांच्यातील फरक, कलाकाराच्या कौशल्यावर अवलंबून असावा. ती वैशिष्टचे चित्रपरंपरेची अंगभूत लक्षणे समजण्याचे कारण नाही. इ. स. १३५० ते इ. स. १४५० या कालातील चित्रकामाचा दर्जा उंचावला त्याचे प्रमुख कारण म्हणजे या काळी जाणवू लागलेला ईराणी चित्रपरंपरेचा प्रभाव होय असे ते समजतात. चित्रशैलीच्या प्राकृतिक विकासातून हा दर्जा उंचावला असे मानण्यास

ते तयार नाहीत. परंतु हा विचार त्यांनी अधिक संशोधनानंतर पालटला असावा असे दिसते. आपल्या सर्वात अलीकडच्या ग्रंथात ईराणी प्रभावामुळे काही बाह्य लक्षणे बदलली, मूळ प्रकृती कायमच राहिली असे पूर्वीच्या नेमके विरुद्ध मत ते मांडतात.

थोडक्यात सांगावयाचे झाल्यास ताडपत्रावरील नमुन्यांत, शैलीचे रूप स्थिर झाले नव्हते. कागदावरील हस्तलिखितांत एकसंघपणा दिसून येतो व या शैलीचे रूढिबद्ध रूप निश्चित झालेले दिसून येते. पंधराव्या शतकातील चित्रकामात विदेशी कलाप्रवाहामुळे प्रयोगशील प्रवृत्ती पूर्वीच्या मानाने वाढली असली तरी तिचे स्वरूप लक्षणीय असे नव्हते.

नाव : भारतीय कलेतील स्थान

कलासृजनाची सरिता अखंडित असली की तिची गती व प्रकृती सदैव सारखी राहात नाही. कधी ती उद्दाम वेगात असते, कधी संथ, क्षीण, तर कधी लुप्तप्रायही भासमान होते. लक्षपूर्वक अवलोकन केले तर या बदलांना निर-निराळ्या सीमारेषांत सर्वसाधारणपणे अंकित करता येते. एका विशिष्ट काल-खंडात व प्रदेशात सामान्यत: एका विशिष्ट पद्धतीच्या कलाकृतीचे सृजन होते, त्या पद्धतीच्या नमुन्याची एक विशिष्ट शैली मानली जाते. या शैलीच्या स्वतंत्र अस्तित्वाच्या परिचयासाठी, नामकरणाची योजना असते. कलाकृतीच्या सृजना-साठी जी तत्वे उत्तरदायी असतात त्यांतील प्रमुख तत्त्वाच्या आधारावर, शैलीचे नामकरण केले जाते. सर्व दृष्टीने विचार करता अधिकांश विद्वानांना मान्य असलेले नामकरणच रूढ होऊ लागते.

प्रस्तुत लेखात चर्चिलेल्या शैलीच्या नामकरणाचा मुद्दा आतापर्यंत सर्वाधिक विवादास्पद ठरला आहे.

कुमारस्वामी सुरवातीला या चित्रशैलीला जैन चित्रशैली म्हणतात. पुढे त्यांनी गुजराती शैली, दक्षिण राजस्थानी, नंतर पश्चिम भारतीय शैली, ही वेग-वेगळी नावेही पत्करली.

ब्राऊन यांनी जैन चित्रशैली या नावात दुरुस्ती सुचवून या शैलीला श्वेतां-म्बर जैन शैली नाव दिले. पण नंतर त्यांनी पश्चिम भारतीय शैली, या नावाला आपली मान्यता दिली.

इ. स. १४२५ मधे या शैलीतून चित्रित झालेल्या 'वसंतविलास' या शृंगा-रिक काव्याचा पट हाती आल्यानें या शैलीच्या नामकरणाचा फेरविचार सुरू झाला. मेहता, मजुमदार इत्यादींनी या शैलीला गुजराती शैली म्हटले, तर साराभाई नवाब तडजोडीच्या स्वरात या शैलीला जैनांच्या आश्रयाने निर्मित झालेली कला असे नाव देतात.

रायकृष्णदास अपभ्रंशशैली हे नाव सुचवितात. मोतीचन्द्र या शैलीला पश्चिम भारतीय शैली हे नाव उपयुक्त मानतात.

सर्वप्रथम कुमारस्वामींनी जेव्हा या शैलीतील चित्रांचा उल्लेख केला तेव्हा त्यांना उपलब्ध असलेली सर्वच सचित्र हस्तलिखिते जैनधर्मीय वाङ्मयाची होती. या नमुन्यांच्या आधारावर त्यांनी जर या शैलीला जैन चित्रशैली नाव दिले, तर त्यात काही चूक आहे असे म्हणता येणार नाही,

ब्राऊन यांनी तुलनात्मक रीत्या अधिक सचित्र हस्तलिखितांचे सर्वेक्षण केले. त्यांना असे आढळून आले की, ही शैली केवळ जैन धर्मीयांच्याच धार्मिक वाङ्मयाचे चित्रण करते एवढेच नाही तर ती जैन धर्मातील फक्त श्वेताम्बर पंथाच्या उपासकांच्याच धार्मिक हस्तलिखितात वापरलेली आहे. म्हणून जैनशैली न म्हणता श्वेतांबर जैनशैली हे नामकरण त्यानी सुचविले.

पुढे ' वसंतविलासा ' च्या आधारावर मेहता यांनी कुमारस्वामी व ब्राऊन यांनी केलेल्या नामकरणाला हरकत घेतली. त्यांच्या मते जैनेतर वाङ्मयाच्या हस्तलिखितांतही, याच शैलीची चित्रे होती. हस्तलिखिते चित्रित करण्याची प्रथा व ती विशिष्ट शैली जैन किंवा श्वेतांबर जैन यांच्या पुरत्याच मर्यादित नव्हत्या; तर मध्ययुगीन गुजरातेत रूढ असणारी ती एक शैली होती. उपलब्ध नमुने गुजरात प्रदेशातील असल्यामुळे गुजराती शैली हे नावच समर्पक असे त्यांनी प्रतिपादिले.

आतापर्यंतच्या टीकाकारांनी केवळ धार्मिक किंवा प्रादेशिक दृष्टिकोनातूनच या मुद्द्यांचा विचार केला होता. रायकृष्णदास तिला अधिक व्यापक संदर्भ देतात. भारतीय चित्रपरंपरेतील तिचे स्थान कोणते याचा शोध घेतात. प्रत्येक युगात वाङ्मयाच्या व कलेच्या क्षेत्रात सर्वसाधारणपणे समान प्रवृत्ती विद्यमान असतात. या तत्त्वाचे सूत्र धरून ते या शैलीला अपभ्रंशशैली म्हणतात. संस्कृत वाङ्मयाच्या वर्चस्वाचे युग संपल्यानंतर व सोळाव्या शतकाच्या आधीच्या काळात, स्थानिक भाषांमधून जे वाङ्मय निर्माण झाले त्यात संस्कृत वाङ्मयाचेच पिष्टपेशण पहावयास मिळते. कोणतीही नवीन उपलब्धी या काळातील वाङ्मयाच्या गाठी नव्हती. संस्कृत वाङ्मयाचे भ्रष्ट रूप प्रस्तुत करणाऱ्या या काळातील वाङ्मयाला त्यामुळे अपभ्रंश वाङ्मय म्हणतात. हीच स्थिती तत्कालीन चित्रकलेचीही होती प्राचीन भित्तिचित्राच्या विकासक्रमातील ऱ्हासाची स्थिती दाखविणाऱ्या या चित्रांत स्वतःची वैशिष्टये नव्हती; म्हणून या चित्रांतील रूपांना, अपभ्रंश हे नाव रायकृष्णदास योग्य ठरवितात.

मध्यकालीन साहित्याला रायकृष्णदास निकृष्ट मानतात. काही समीक्षाकारांच्या मते मात्र या काळातील वाङ्मय प्राचीन संस्कृत वाङ्मयाहून कमी प्रतीचे नव्हते. या वाङ्मयातील गुणावगुणाची चर्चा करण्याचे येथे प्रयोजन नाही, पण जर रायकृष्णदास वाङ्मय व चित्रकला यातील समान प्रवृत्तींचा मुद्दा मांडतात तर आधी हे निश्चित करण्याची आवश्यकता आहे की तत्कालीन वाङ्मय निर्विवादपणे निकृष्ट होते. तसे जर नसते तर या शैलीसंबंधी त्यांच्या मताचा आधार संपतो.

वाङ्मयीन क्षेत्रात व कलेच्या क्षेत्रातील मध्ययुगीन प्रवृत्ती सारख्या होत्या, या मुद्याशी मोतीचन्द्र रायकृष्णदासांशी सहमत होतात, पण या शैलीतील चित्रांना स्वतन्त्र वैशिष्टचे नव्हती हे त्यांचे विधान ते अमान्य करतात. त्यांच्या मते विशाल भित्तिचित्रांच्या परम्परेची प्रतिच्छाया जरी या लघुचित्रात असली तरीही या चित्रांत अनेक वैशिष्टचे अशी आहेत, की त्यामुळे त्यांना एका स्वतन्त्र शैलीचे स्थान द्यावे लागेल. या कलाकृतींचा दर्जा काय होता हा भाग सर्वस्वी निराळा आहे.

मोतीचन्द्राना जैन व श्वेतांम्बर जैन ही नावे मान्य नाहीत. जैन नाव अस्वीकृत करण्यामागे जैनेतर सचित्र हस्तलिखितांची सामग्री कारणीभूत आहे, तर श्वेताम्बर जैनशैलीमागे दिगम्बरपंथीय सचित्र हस्तलिखितांचे अस्तित्व आहे.

मोतीचन्द्र या शैलीला पश्चिम भारतीय शैली असे नाव देतात. त्यांच्या मते संपूर्ण पश्चिम भारतात हस्तलिखिते चित्रित करण्यासाठी या शैलीचा उपयोग होत होता. कोणत्याही धर्मसंप्रदायाचा या शैलीवर एकाधिकार नव्हता. पूर्वीच्या संशोधकांनी कल्पिल्याप्रमाणे या शैलीचा विस्तार सीमित नसून ती राजस्थान, माळवा, उत्तर प्रदेश या भागांतूनही प्रयुक्त होत होती.

मजुमदार गुजरातीशैली हे नाव जेव्हा सुचवितात तेव्हा या शैलीच्या विस्ताराला मर्यादा पडतात असे त्यांना वाटत नाही. त्यांच्या मते मध्ययुगात सोळाव्या शतकापर्यंत दक्षिण राजस्थान, माळवा व खानदेश हे गुजरातचेच भाग होते. या सर्व भागातून व उत्तर राजस्थानपर्यंत पश्चिम राजस्थानी भाषा किंवा अपभ्रंश भाषा प्रचलित होती. नंतर इ. स. १५७३ मधे अकबराने, सध्या ज्याला आपण गुजरात प्रदेश म्हणून ओळखतो त्याच्या सीमा निर्धारित केल्या. गुजरातीशैली म्हणजे अकबरपूर्वकालीन गुजरात नावाच्या सांस्कृतिक खंडात प्रचलित असलेली शैली, हेच मजुमदारांना अभिप्रेत आहे. गुजराती चित्रकाराचे, वास्तुशिल्पकाराचे व शिल्पकाराचे स्वतन्त्र अस्तित्व त्यावेळीही मान्य होते हे अकबराने आपल्या चित्रशाळेत ठेवलेल्या गुजराती चित्रकारांच्या उल्लेखावरून सिद्ध होते असेही ते म्हणतात.

नावासंबंधी चर्चेचे अवलोकन केल्यानंतर असे आढळून येते की निरनिराळचा संशोधकांनी शैलीच्या अस्तित्वासाठी जबाबदार किंवा संबंधित अशा निनिराळचा तत्त्वांना प्रामुख्य दिले आहे. कोणी, शैली कोणाच्या आश्रयाने सुरु झाली याला महत्व देतात, कोणी ज्या प्रदेशात ती प्रचलित होती, त्याला महत्त्व देतात, तर कोणी तिच्या कलागत मूल्यांना व कलाइतिहासात तिच्या स्थितीच्या आधारावर तिचे नामकरण करतात.

सध्या अधिक प्रचारात असणारे पश्चिम भारतीय शैली हे नामाभिधान ग्राह्य धरूनही हे सांगणे आवश्यक आहे की, या शैलीचा परिपोष जैनांच्या, त्यातल्या त्यात श्वेतांबर जैनांच्या आश्रयाने झाला.

इ.स.११०० च्या निशिथचूर्णीच्या सचित्र हस्तलिखितानंतर जैनधर्मीय हस्तलिखिते मोठ्या प्रमाणात सापडतात. पुढे १४५१ मधील वसंतविलास व त्यानंतरची इतर काही जैनेतर सचित्र हस्तलिखिते सापडली. साधारण तीन शतकांपर्यंत ज्या भागात श्वेतांबर जैन समाजाचे संख्याधिक्य व वर्चस्व होते त्या भागातच या शैलीचा प्रसार आरंभी तरी झालेला होता. या भागात या काळी श्वेताम्बर जैन धर्मीय सचित्र हस्तलिखितांचेच अस्तित्व होते हे मान्य करावे लागते. जैनधर्मीयांच्या सुसंघटित भांडारांमधे हे नमुने सुरक्षित राहिले व जैनेतर सचित्र हस्तलिखिते कालप्रवाहात नष्ट झाली असावी, असा तर्क मांडण्यात येतो. या स्थितीची शक्यता नाकारता येत नाही. पण जोपर्यंत प्रत्यक्ष पुरावे हाती येत नाहीत तोपर्यंत जैनधर्मीय हस्तलिखितातील नमुनेच या शैलीतील जुने नमुने समजले जातील. जैनेतर हस्तलिखितांचे सर्वच नमुने पंधराव्या शतकापासूनचे आहेत. म्हणजे या शैलीच्या उत्तरार्धातील आहेत. शैलीच्या भौगोलिक विस्तारावर या शैलीचे नामकरण ठरवतानाही हाच मुद्दा आड येतो. शैलीच्या उल्लेखित प्रदेशातील विस्ताराचे परिचायक असे नमुने या शैलीच्या उत्तरार्धातील असल्यामुळे एवढेच सिद्ध होते की जैनधर्मीयांच्या हस्तलिखितात उगम पावलेली ही शैली पंधराव्या शतकापासून विस्तार पावली. प्रादेशिक विस्तारावर आधारलेल्या नावाचा दोष असा की ते व्याख्या करण्याऐवजी केवळ मर्यादा दर्शविते.

मुडबिदरी येथील जैनग्रन्थभांडारातील दिगम्बर पंथीयांच्या '**षट्खंडागमधवलटीका**' या ग्रन्थाच्या सचित्र हस्तलिखिताचा हवाला देऊन मोतीचन्द्र असे सांगतात, की हस्तलिखितांना सचित्र करायची प्रथा श्वेतांबर पंथीयापर्यंतच मर्यादित नव्हती, तर दिगम्बर पंथीयातही ती प्रचलित होती.

आपल्या मताला पोषक असे तर्क मांडताना मोतीचन्द्र काही मूलभूत मुद्यांकडे दुर्लक्ष करतात. दक्षिण प्रदेशात मुडबिदरी येथे होयसळ शासनाच्या वेळी चित्रित

झालेल्या या दिगंबरपंथीय हस्तलिखितातील चित्राची शैली तत्कालीन दाक्षिणात्य चित्रपरम्परेची आहे. चित्राचे स्वरूप प्रतिमारेखनापर्यंत सीमित आहे. विकास किंवा ऱ्हास अशी कोणतीच प्रक्रिया या नमुन्यात दिसून येत नाही. यामुळे दिगम्बरपंथीयांत हस्तलिखिते सचित्र करण्यासाठी एखादी विशिष्ट शैली, परम्परा निर्मित झाली होती असे म्हणता येणार नाही. मोतीचन्द्र यांना, पश्चिम भारतातील दिगंबर जैन सचित्र हस्तलिखिते दाखविता आलेली नाहीत. दुसरे म्हणजे सचित्र हस्तलिखिते हा श्वेताम्बरांचाच मक्ता होता व दिगम्बर पंथीयांना त्याची माहिती नव्हती असा वादाचा मुद्दा नाही. पश्चिम भारतात हस्तलिखिते सचित्र करण्यासाठी जी शैली प्रचलित होती तिचे प्रारंभीचे नमुने तसेच संख्येच्या दृष्टीने अधिक असे नमुने, श्वेताम्बर जैनधर्मीयांच्या हस्तलिखितांत आहेत; त्यामुळे ब्राऊन यांचा जो मुख्य आशय तो अबाधित राहतो. पश्चिम भारतात तरी ही शैली फक्त श्वेतांबर जैनांच्या हस्तलिखितांसाठीच उपयोगात आणली होती, परंतु त्यातील कोणतीच शैलीगत वैशिष्टचे जैन धर्मातून उद्भवलेली नव्हती, हेही लक्षात घेणे आवश्यक आहे. पण या शैलीच्या उद्‌गमाचे व अस्तित्वाचे श्रेय द्यावे लागेल ते श्वेतांबर जैनांनाच.

प्रकृती व प्रभाव

जवळपास चार शतके उपयोजनात असणाऱ्या या चित्रशैलीचे स्वरूप एकच राहील हे अशक्यच होते. ते कसे कसे पालटत गेले व या बदलाची कारणे कोणती हा एक महत्त्वाचा विषय आहे. या संदर्भात या शैलीत आलेल्या विदेशी प्रवाहाच्या चर्चेचाही विचार अनुषंगाने येईलच; पण त्याआधी महत्त्वाची ठरते ती या चित्रशैलीच्या मूलप्रकृतीची चर्चा, ती कशी उत्पन्न झाली, तिच्यातील वैशिष्टचें कशी उत्पन्न झाली याची. या संबंधात उल्लेखनीय अशाच विचाराचा परामर्ष घेणे संयुक्तिक होईल.

ब्राऊन हे पूर्वार्धाच्या हस्तलिखितांतील प्रतिमारूपाची प्रेरणा, जैनमंदिरातील पूजामूर्तीत मानतात. चेहरेपट्टीच्या वैशिष्टचपूर्ण चित्रणाचे उद्‌गमही, याच पूजामूर्तीत मानतात. जैन मंदिरातील पूजामूर्तीच्या डोळ्यावर काचेचा डोळा बसविण्याची प्रथा होती. किंचिच बाजूने पाहिले तर हा पलीकडचा डोळा, चेहऱ्याच्या सीमारेषेबाहेर निघालेला दिसतो. याच दर्शनाला अनुसरून पलिकडचा डोळा चेहऱ्याच्या सीमारेषेबाहेर निघालेला दाखविण्याची प्रथा चित्ररूपातही रूढ झाली असावी असे त्यांचे मत पडले. (१९२९)

ब्राऊनच्या या निष्कर्षाचे खंडन करणारे काही मुद्दे विद्वानांनी प्रस्तुत केले.

अजन्ताच्या उतरार्धातील चित्रात, या गालाबाहेर निघालेल्या डोळ्याची सूक्ष्मशी प्रवृत्ती दिसून येते. वेरूळ येथील काही चित्रातही या प्रवृत्तीचे स्पष्ट-दर्शन जाणवते, तर अकराव्या शतकातील मदनपुरच्या विष्णु मंदिरातील भित्ति-चित्रावरून, ही प्रवृत्ती अकराव्या शतकात निश्चित रूपात रूढ होती. पुढे ही प्रवृत्ती सोळाव्या शतकापर्यंत सचित्र हस्तलिखिताचे एक प्रमुख वैशिष्टय म्हणून मान्यता पावली. (मोतीचंद्र १९४९)

काही संशोधकांच्या मते भारतीय सौंदर्यशास्त्रानुसार आकर्ण नयन दाखविण्यासाठी या प्रकारचे चित्रण अस्तित्वात आले असावे व कालमानाप्रमाणे त्याचे स्वरूप या विशिष्ट रूपाला पोहोचले असावे.

साधारण तेराव्या शतकानंतर मुसलमानी राज्यकर्त्यांच्या आगमनाचे पडसाद या क्षेत्रात उठलेले दिसतात. विदेशी विजेत्यांबरोबर, तत्कालीन भारतीय संस्कृतीला कित्येक नवीन प्रवाह येऊन मिळाले. काही क्षेत्रांत हे बदल अगदी मूलगामी स्वरूपाचे होते तर काही ठिकाणी वरवरचे. प्रस्तुत चित्रशैलीत जे विदेशी कलाप्रवाह येऊन मिळाले त्यांचे स्वरूप व परिणाम यांची चर्चा संशोधकांनी केलेली आहे.

हस्तलिखितांतील रूपाची परम्परा ब्राऊन भारतीय चित्रकलेच्या पूर्ववर्ती परम्परेत पाहतात, तर खुद्द हस्तलिखिताना चित्रित करण्याचे तन्त्र विदेशातून आले असावे असे मानतात. इ. स. तेराव्या शतकाच्याही आधीपासून पश्चिम किनाऱ्याच्या बाजूने मुसलमानी देशाशी व्यापार होत असे. जलमार्गे पश्चिम भारतात ईराणी हस्तलिखिते आली असण्याची शक्यता ते प्रगट करतात. काल-काचार्य कथेतील विदेशी पात्रांच्या निराळ्या पद्धतीच्या चेहरेपट्टीमुळे व वेषभूषेमुळे काही ईराणी हस्तलिखिते पश्चिम भारतात त्या वेळी उपलब्ध असावी असे त्यांचे मत आहे.

पूर्वी नमूद केल्याप्रमाणे या शैलीतील मानवाकृतींच्या चेहऱ्याचे रेखाटन रूढीबद्ध होते. चरित्रवैशिष्टय व भावदर्शनाचा त्यात अभाव होता. उत्तरार्धातील चित्रकामात कल्पसूत्र, कालकाचार्यकथा या रचनेची सचित्र हस्तलिखिते प्रामुख्याने चित्रित झाली. कालकाचार्यकथेतील, शक जातीच्या पात्रांची योजना आहे चित्रकामात. या शक जातीच्या पात्रांची चेहरेपट्टी हस्तलिखितांतील परम्परागत मानवाकृतीच्या चेहऱ्यासारखी नसून त्यात मंगोल, ईराणी जातीचे चरित्र-वैशिष्टय दाखविणारे रेखाटन आहे. गोल चेहऱ्यावर बदामी डोळे चेहऱ्याच्या सीमारेषेच्या आतच रेखाटलेले असून नाक व ओठ यांचे चित्रणही परम्परागत चित्रणापेक्षा निराळे आहे. या पात्राची वेषभूषाही स्थानिक पात्रासारखी नसून ईराणी, मंगोल पद्धतीची आहे.

सचित्र हस्तलिखितांतील या विदेशी पात्रांची नोंद संशोधकाने विदेशी प्रवाहाच्या संदर्भात घेतलेली आहे. नेहमीपेक्षा निराळ्या पद्धतीच्या चेहरेपट्टीच्या रेखाटनाचे प्रयोजन फक्त विदेशी पात्राचे जातिगत वैशिष्टय दाखविण्यापुरतेच मर्यादित होते. या नवीन रूपाच्या उपस्थितीमुळे स्थानीय शैलीत उल्लेखनीय बदल घडले नाहीत.

विदेशी शक पात्राच्या चित्रणाखेरीज सचित्र हस्तलिखितात चौकटीच्या डिझाइनमध्येही ईराणी रूपाचे आगमन दिसून येते. ईराणी चित्रकलेतील हाशिया-वरील व टाईलवरील डिझाइनच्या रूपाचा प्रयोग पंधराव्या शतकापासून बराच होऊ लागला व त्यायोगे हस्तलिखितातील सजावट खूपच वाढलेली दिसून येते.

ईराणी कलाप्रवाहाच्या चर्चेला मोतीचन्द्रांनी बराच विस्तार दिलेला आहे. हस्तलिखितातील तांत्रिक बदलाचा मागोवा त्यांनी घेतलेला आहे. उत्तरार्धातील स्वयंपूर्ण योजनाबद्ध चित्रसंयोजने, काळजीपूर्वक केलेले रेखाटन व काही नवीन रंगाच्या प्रयोगाला, ईराणी प्रवाहच जबाबदार असावा असे त्यांचे मत पडले हे पूर्वी नमूद केलेलेच आहे.

विदेशी कलाप्रवाहाचे या चित्रशैलीतील आगमनाचे स्वरूप पाहता असे आढळून येते की तान्त्रिक बदलाखेरीज या नवीन प्रवाहाचा स्थानीय शैलीच्या मूल-रूपावर किंवा अन्तरंगावर प्रभाव झालेला नाही. जी नवीन रूपे या शैलीत आली ती या शैलीत इतकी यन्त्रवत हाताळली गेली की तीही या परम्परागत शैलीतील इतर रूपांप्रमाणेच रूढीबद्ध होऊन बसली. नवीन चित्रसंयोजने प्रयुक्त झाली पण कालान्तराने त्याच्या पुनरावृत्तीखेरीज पुढे काहीच घडले नाही. चित्रसंयोजनात विविधता आणण्याची प्रवृत्ती उदयास आली नाही. काळजीपूर्वक रेखांकनासधून रूढीबद्ध आकृती व पूर्वीचीच रूढ भावभंगिमा प्रस्तुत करण्यात आली. नवीन रंगामुळे चित्रातील कलात्मक दर्जा वाढला नाही तर कदाचित् आश्रयदात्यांना प्रसन्न करण्याकरिता चित्रकामाला अधिक भडक करण्याला संधी मिळाली. सोनेरी रंगाच्या उपयोगाने, हस्तलिखिते मौल्यवान वाटू लागली.

विदेशी रूपाच्या योगे किंवा नवीन रूपाच्या निर्मितीमुळे या शैलीत बदल घडण्याच्या संभावना सोळाव्या शतकापर्यंत तरी गौण स्वरूपाच्या अशाच दिसून येतात.

हस्तलिखिते सचित्र करणाऱ्या या शैलीचे स्थूलरूप अनेक शतके स्थिर राहिले हे या शैलीचे एक वैशिष्टयच म्हणावे लागेल. पण सोळाव्या शतकापासून ही चित्रशैली इतर चित्रशैलीत विलीन होऊन संपुष्टात आली. किंवा मूळ कलाप्रवाहात घडलेल्या बदलाचे स्वरूप व वेग इतका तीव्र होता की त्यांनी कलाप्रवाहाचे

स्वरूप असे बदलून टाकले की त्याची नोंद एका नवीन चित्रशैलीच्या रूपात घेणे योग्य ठरेल. सोळाव्या शतकापर्यंत ही शैली विरून गेली होती हे खरेच, पण इतकी वर्षे प्रभावशाली असणारी ही परंपरा संपूर्णपणे लुप्त झाली असे समजणे अवास्तव ठरते. तिचा प्रभाव कोणत्या ना कोणत्या स्वरूपात दिसणे स्वाभाविकच आहे.

येथे एक गोष्ट नमूद करावीशी वाटते ती ही की सोळाव्या शतकापासून फुटकळ चित्रांचे व चित्रसंग्रहांचे प्रचलन लोकप्रिय झाले असले तरी हस्तलिखिते सचित्र करण्याची प्रथा समाप्त झाली नव्हती. जैन व जैनेतर हस्तलिखिते सचित्र करायची प्रथा एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धापर्यंत प्रचलित होती, पण यासाठी पूर्वीच्या रूढीबद्ध शैलीच्या जागी राजपूत, मोगल, आदि पारवर्ती चित्र-शैलीचा उपयोग करण्यात आलेला आहे.

सोळाव्या शतकातील सांस्कृतिक पुनर्जागरणाच्या लाटेपासून संस्कृतीचे कोणतेच क्षेत्र अप्रभावित राहिले नाही. या लाटेत कितीतरी स्थायी वाटणाऱ्या प्रवृत्ती वाहून गेल्या व त्याच्या जागी नवीन प्रवृत्ती पल्लवित झाल्या. सोळाव्या शतकापासून प्रमुखतः राजस्थान, गुजराथ, उत्तरप्रदेश या भागात जे चित्रकाम झाले त्याच्या संवेदना पूर्ववर्ती चित्रकामापेक्षा निराळ्या होत्या. या संवेदनांच्या अभिव्यक्तीसाठी जे तन्त्र वापरले त्याचे स्वरूपही निराळे असणे स्वाभाविकच होते.

नवीन येऊ घातलेल्या चित्रशैलीत व पश्चिम भारतीय हस्तलिखितात जो मोठा आन्तरिक बदल आहे तो उद्देशासंबंधी आहे. हस्तलिखिते चित्रित करण्यासाठी किंवा वर्णित करण्यासाठी पूर्वपरिपाठाप्रमाणे विषयवस्तूचे यन्त्रवत चित्रण करणे एवढाच उद्देश, पूर्ववर्ती चित्रकारासमोर होता. पारवर्ती चित्रकारांनी याच्या उलट विषयवस्तूच्या आशयाला अनुकूल भावदर्शी चित्रण प्रस्तुत करून सरस कल्पनाविलासाची सृष्टि निर्माण केली. या काळात काव्यात्मक विषयवस्तूंना प्राधान्य मिळाले हे स्पष्टच आहे. याखेरीज पंधराव्या शतकातील अहमदाबाद येथील 'देवसाना पाडा ज्ञान भंडार' या जैन ग्रन्थभंडारातील **कल्पसूत्राच्या** सचित्र हस्तलिखिताच्या चौकटीवर रागदेवतांच्या सुटया आकृती चित्रित झालेल्या आहेत. या आकृतीचे स्वरूप प्रतीकरूपात आहे. पुढे राजपूतशैलीत ही राग-रागिणींची चित्रे, त्यांच्या लालित्यपूर्ण सौंदर्यासकट विकसित झाली. चित्रकलेच्या इतिहासात या रागमालाचित्रांची निर्मिती, एक अभिनव कला आविष्कार या रूपात मान्यता पावलेली आहे.

या दोन्ही शैलीतील आन्तरिक बदलाखेरीज इतर प्रमुख बाह्य बदल या प्रकारे आहेत. पोथीचित्राप्रमाणे अवयवातील कोन न दाखविता, गोलाकार रेषांच्या सहाय्यानें लयबद्ध व गतिमान आकाराची योजना राजपूतशैलीत होऊ लागली. चित्रातील चेहरे एकचश्म रेखले जाऊ लागले. आकृतीचे डोळे मोठे असून

चेहऱ्याच्या सीमारेषेच्या आतच रेखलेले असत म्हणजेच चेहऱ्याच्या सीमारेषेबाहेर निघालेल्या डोळ्यांचे चित्रीकरण लुप्त झाले. प्रकृतीचित्रण व स्थानिक वास्तू-शिल्पाचे आयोजन चित्र संयोजनात रूढ झाले. काहीशा भडक रंगयोजनेचा वापर होऊ लागला. तसेच विषयवस्तूच्या अभिव्यक्तीला तीव्र करणाऱ्या रंगसंगतीचे चयन करण्याची प्रवृत्तीही वाढली.

सचित्र हस्तलिखिताच्या शैलीचा प्रभाव राजपूत किंवा राजस्थानी चित्र-शैलीचे उद्गम शोधण्याच्या संदर्भात झालेला आहे तसेच पारवर्ती शैलीशी तिच्या संबंधाचे स्वरूप जाणण्याकरिताही चर्चित झालेला आहे.

या शैलीचा पारवर्ती शैलीवर काय प्रभाव होता याची चर्चा करणाऱ्या दोन विचारधारा अस्तित्वात आहेत.

सुरवातीच्या राजपूत शैलीच्या नमुन्याचे चित्रीकरण सुलतान दरबारात प्रचलित ईराणी प्रवाहांनी प्लावीत असलेल्या स्थानीय शैली व सचित्र हस्तलिखि-तांतील शैलीच्या मिश्रित रूपातून झालेले आहे, असे विद्वानांचा एक गट मानतो. विद्वानांच्या दुसऱ्या गटानुसार पश्चिम भारतीय व मोगल शैलीच्या युतीने राजपूत शैली उदयास आली.

आपल्या विचारसरणीचे प्रतिपादन करताना दोन्ही गटांतील विद्वानांनी काही प्रमाणे मांडलेली आहेत. संक्रमणकालात निर्मित झालेल्या नमुन्याच्या आधा-रावर आपली विचारधारा स्पष्ट केली आहे.

या काळातील 'जैनानंद' ग्रन्थभांडारातील उत्तराध्ययनसूत्राच्या हस्त-लिखितांत ईराणी प्रभाव तर आहेच; पण राजपूत शैलीच्या सुरवातीची तत्त्वेही विद्यमान आहेत. ब्राऊन, या हस्तलिखिताला संक्रमणकालातील सर्वांत जुने उदाहरण मानतात. पुढे अरण्यपुराण, महापुराण, भागवत, चौरपंचशिका, गीत-गोविंद, लौरचंदा, मृगावती; विजयेन्द्र सूरी यांच्या संग्रहातील रागमाला चित्रे या सर्व रचना मिश्रित शैलीतून चित्रित झालेल्या आहेत.

सुरवातीला उल्लेखिलेल्या सुलतान दरबारातील शैली व जैनशैली यांचे मिश्रण यापैकी काही हस्तलिखितात आहे, तर काही हस्तलिखितांत, मोगल व जैन शैलीचे मिश्रितरूप पहावयास मिळते. पूर्वी नमूद केल्याप्रमाणे या सर्व हस्तलिखितांचा परामर्ष पारवर्ती चित्रशैलीचे उद्गम शोधण्याच्या संदर्भात आलेला आहे.

या सर्व चर्चेच्या बाबतीत एक अडचणीची गोष्ट अशी आहे की बहुतेक हस्तलिखितांवर त्याचा काळ अथवा स्थळ याची नोंद नाही, त्यामुळे हस्तलिखि-तांतील भाषा, त्यातील लिपी व त्यातील चित्राची शैली यांच्या आधारावरच

स्थलकाल निश्चिती करावी लागते. यातील प्रत्येक मुद्यावाबत निश्चित विधानापेक्षा अनुमानालाच अधिक वाव आहे. स्वाभाविकच या सर्व चर्चेत वस्तुनिष्ठ निष्कर्षाच्या जागी, स्वमत प्रदर्शनच पाहावयास सापडते. त्या निष्कर्षांची किमतही कमी होत जाते, आणि सोळाव्या शतकात तर इतक्या नवीन प्रवृत्ती पहावयास सापडतात, सृजनाचा वेगही इतका आहे की हरप्रकारच्या अनुमानाला व मतामतान्तराला भरपूर वाव राहतो.

जैन किंवा पश्चिम भारतीय चित्रशैलीसंबंधी आजवर जे संशोधन-अध्ययन झाले आहे, त्यात आढळणाऱ्या प्रमुख समस्या आणि विचार यांचा अत्यंत संक्षिप्त निर्देश या लेखात केलेला आहे. जैन चित्रकलेची माहिती देणे हा या लेखाचा हेतू नाही, तर तद्विषयक संशोधनाचा परिचय करून देणे एवढाच मर्यादित उद्देश आहे. अजूनही जैनभांडारात कित्येक महत्त्वपूर्ण सचित्र हस्तलिखिते प्रकाशात येण्याची वाट पाहात आहेत व त्यामुळे या शैलीसंबंधी अजून नवीन अध्याय जोडले जाण्याची शक्यता आहे. पण आतापर्यंतच्या संशोधनाचे महत्त्व त्यामुळे कमी होणार नाही. शेवटी दिलेल्या सूचीवरून या सर्व संशोधन साहित्याचा उपयोग करून घेणे कोणाही अभ्यासकाला शक्य होईल.

Brown, W. Norman

1929 Early Svetambara Jaina Miniatures
Indian Art and Letters
Vol. 3 PP. 16–26

1930 Early Vaishnava Miniature Painting from Western India.
Eastern Art Vol. 2 PP 167–206

1937 Stylistic Varieties of Early Western Indian Painting about 1400 A. D.
Journal of the Indian Society of Oriental Art Vol. 5 PP 2–12

1940 Saiva Miniature Paintings in the Early Western Indian Style
Woolner Commemoration Volume, Lahore
PP 24–28

1941 Manuscript illustrations of the Uttaradhyayana Sutra.
American Oriental Series Vol. 21

Chandra, Moti

1949 Jaina Miniature Paintings from Western India Jaina Art Publication Series No 1, Ahmedabad.

1959 An early illustrated Ms of the Mahapurana in the collectlon of Digambara Naya Mandir, Delhi, **Lalitkala,** No 5 PP. 68-81

1959 A consideration of an illustrated **manuscript** from Mandap Durga (Mandu) dated **1439 A D.** **Lalitkala 6**

1962 An illustrated Kalpsutra painted at **Jaunpur in** A. D. 1465 **Lalitkala** No. 12.

1974 **Studies in Early Indian Painting,** Asia Publishing House, Bombay.

Chandra Pramod

1958 An outline of Early Rajasthani Painting. **Marg** Vol. 11 No. 2 PP, 32-37

Coomaraswamy, A. K.

1914 Notes on Jain Art **Journal of Indian Art and Industry** Vol 16, Nos 122–128, PP. 8

1927 **History of Indian and Indonesian Art** PP 119-121 New York:

1930 An illustrated Svetambara Jain Manuscript of A. D. 1260 **Eastern Arts** Vol. II Philadelphia PP. 237-240

Eastman Alvan

1943 Iranian influences in Svetambara Jain Painting in the early Western Indian Style. **Journal of American Oriental Society** Vol 63, PP. 93-113

Gangoly, O. C.

1930 A newly discovered illustrated Indian Manuscript, **Indian Arts and Letters** Vol 4 PP. 104-115

Ghose Ajit

1927 The development of Jaina Painting **Artibus Asiae** Vol 2 Nos 3–4 pp. 187–202, 278–282

Goetz, Hermann
1950 Decline and birth of medieval Indian Art MARG, Vol 4 No 2 pp. 36–48

Gray, Basil
1948 Western Indian Painting in the Sixteenth Century, the origins of Rajput School. **Burlington Magazine** Vol 90 pp. 41–45
1953 The development of painting in India in the Sixteenth Century, Marg Vol 6 No 3 pp. 19–24

Hiranand Sastri
1936 **Indian Pictorical art as developed in Book illustrations**
Gaekwad's Archaeological Series No. 1 Baroda,

Huttemann, W.
1914 **Miniature Sum Jinacarita,**
Bassler Archiv, pp. 46–77

Khandalawala Karl J.
1950 Leaves from Rajasthan, MARG Vol 4 No 3 pp. 49–56
1953–54 A Gita Govind series in the Prince of Wales Museum (in the style of the Laurchanda and Chourapanchasika Group)
Bulletin of the Prince of Wales Museum of Western India No 4 pp. 1–18
1968 The origin and development of Rajasthani Painting, MARG, Vol 11 No 2 pp. 4–17
1962 An illustrated Kalpasutra painted at Jaunpur in A. D. 1465, **Lalitkala** No 12
1959 A consideration of an illustrated manuscript from Mandapadurga (Mandu) dated 1439 A. D, **Lalitkala** No. 6

Kramrich Stella
1939 A Painted Ceiling,
Journal of the Indian Society of Oriental Art Vol 7 pp. 175–182

Krishnadas, Rai

1955–56 An illustrated Avadhi Manuscript of Laur Chanda, **Lalitkala**, New Delhi pp. 66–71

Majumdar, M. R.

1938 Earliest Devị Mahatmya miniature with special reference to Sakti worship in Gujarat **Journal of the Indian Society of Oriental Art** Vol 6 pp. 118–136

1933 Some illustrated manuscripts of the Gujarat School of painting, **Proceedings of the All India Oriental Conference** Vol 7, Baroda Govt. Press pp. 827–835

1937 A fifteenth Century Gitagovinda manuscript with Gujarati Paintings, **Journal of the University of Bombay** Vol 6 p 6 pp. 134–141

1941 A newly discovered Gitagovinda manuscript from Gujarati, Late 15 th Century A. D., **Journal of the University of Bombay** N. S. Vol 10 pp. 119–131

1942 The Gujarati School of Paintings and some newly discovered Vaishava manuscripts **Journal of the Indian Society of Oriental Art** Vol 10 pp. 1–31

Nawab, Sarabhai Manilal

1956 **Masterpieces of the Kalpasutra Paintings** Jain Art Publication Series No 7 Ahmedabad

1959 **The Oldest Rajasthani Paintings from Jain Bhandars, Ahmedabad**

Nawab Vidya Sarabhai

419 illustrations of Indian Music and Dance in Western Indian Style, Ahmedabad 1

Sivaramamurthi C.

1958 **South Indian Paintings** National Museum, New Delhi

४. जैन पुराभिलेख

डॉ. सौ. शोभना गोखले

प्रास्ताविक :– भारताचे प्राचीन इतिहासवैभव वास्तु, मूर्ती, नाणी, शिलालेख, ताम्रपट इ. मध्ये विखुरलेले आहे. या सर्व ऐतिहासिक साधनांमध्ये शिलालेख आणि ताम्रपट, त्यांच्यातील मौलिक पुराव्यामुळे महत्त्वाचे ठरले आहेत. प्राचीन भारतीय इतिहासाची दृढ पायावर उभारणी करण्यात कोरीव लेखांचा फार मोठा वाटा आहे. हे लेख मुख्यत्वेकरून गुंफांमध्ये, मंदिरांच्या भिंतीवर, पायऱ्यांवर, तलावाच्या काठावर, मूर्तींच्या आसनपट्टीवर आहेत. प्राचीन इतिहासाची, राजकीय जीवनाची, सामाजिक आणि धार्मिक जीवनातील घटनांची या लेखातून भरपूर माहिती मिळते. हे लेख राजांचे असोत, किंवा खाजगी असोत, लेखाच्या सुरुवातीस तत्कालीन राजांची वंशावळ दिलेली असते. राजघराण्यातील प्रमुख राजांचे या लेखातून गुणवर्णन असून त्यांच्या पराक्रमांची नोंद असते. या नोंदीमध्ये त्यांनी पादाक्रान्त केलेल्या देशविशेषांचीही नावे असतात. या घटनांच्या उल्लेखामुळे तत्कालीन राजकीय परिस्थितीचें यथार्थ दर्शन घडते. या लेखात तीर्थंकरांच्या मंदिरांची स्थापना, तीर्थंकरांची मूर्तिष्ठापना, तलाव, उद्यान, कुण्ड, पाठशाला, वाचनालय, रंगशाला यांची बांधणी किंवा जीर्णोद्धार यांचेही उल्लेख कोरीव लेखात आणि ताम्रपटात सापडतात. पुष्पपूजा, अभिषेक, सल्लेखना, समाधीमरण, आचार्यस्तुती, आचार्यपरंपरा इत्यादी अनेकविध उल्लेखांवरून तत्कालीन धार्मिक जीवनाचे यथातथ्य दर्शन घडते. या सर्व सांस्कृतिक कार्यामध्ये राजघराण्यातील थोर स्त्रीपुरुषाबरोबरच समाजातील सर्व थरातील लोकांनीही आपापल्या कुवतीप्रमाणे भाग घेतलेला दिसून येतो. समाजातील विविध थरातील लोकांच्या उल्लेखावरून तत्कालीन समाजातील विविध रूढींचा मागोवा घेणे इतिहासकारांना सुलभ झाले आहे.

जैन पुराभिलेखांचा अभ्यास

जैन धर्माचा प्राचीन काळापासून अभ्यास करण्यास आणि तत्कालीन धार्मिक जीवनाचा यथातथ्य आढावा घेता येण्यासाठी निरनिराळ्या लोकांनी जैनांचे कोरीव लेख एकत्र ग्रथित केले आहेत. माणिकचंद दिगंबर जैन ग्रंथमालेने दिगंबर संप्रदायाचे लेख एकत्रित करून ते तीन खंडांत प्रसिद्ध केले. कै. बाबू

पूर्णचंद्र नाहर यांनी श्वेताम्बर जैनांचे भारतातील सर्व लेख एकत्रित करून त्याचे तीन खंड प्रसिद्ध केले. श्री बाबू कामताप्रसाद यांनी भारतातील जैन तीर्थंकरांच्या प्रतिमांच्या आसनपट्टयांवरील लेख एकत्र ग्रथित केले. श्री. मुनी जिन विजय यांनी अबूच्या पहाडावरील लेख एकत्र करून त्यांचे पाच संग्रह प्रसिद्ध केले. विजय धर्मसूरी यांनी जैनांचे प्राचीन लेखसंग्रह आणि मुनी शांति-सागर यांनी जैन प्रतिमालेखांचे दोन भाग प्रसिद्ध केले. उपाध्याय विनयसागर यांनी प्रतिष्ठालेखसंग्रह या ग्रंथात काही निवडक लेखांचा अंतर्भाव केला आहे. याशिवाय जेसलमीर व बिकानेर येथील जैन लेखांचा संग्रह श्री. अगरचंद नाहटा व भवरलाल नाहटा या उभयतांनी प्रसिद्ध केले. या संग्रहास कै. डॉ. वासुदेवशरण अग्रवाल यांनी विद्वत्ताप्रचुर प्रस्तावना लिहिली आहे. भारतातील ठिकठिकाणी असलेले जैनांचे लेख अशा तऱ्हेने एकत्रित केलेले असल्यामुळे जैन धर्माचा सांगोपांग अभ्यास करण्यास व देशातील विविध भागातील या धर्माचे स्वरूप अजमाविण्यास हे संग्रह अतिशय महत्त्वाचे ठरले आहेत.

या पुराभिलेखात आलेल्या माहितीवरून संशोधकांनी विविध अंगांचे संशोधन केले आहे. श्री. चिमणलाल शहा यांनी '**Jainism In North India**' या ग्रंथात उत्तर हिंदुस्तानातील जैन शिलालेख व ताम्रपटातून साकार होणारे जैन धर्माचे स्वरूप विशद केले आहे. जैन धर्माचे समालोचन करताना तत्कालीन राजकीय आणि सामाजिक परिस्थितीचाही त्यांनी आढावा घेतला आहे. दक्षिणे-कडील जैन धर्मावर '**Studies In South Indian Jainism**' हा ग्रंथ श्री. रामस्वामी अय्यंगार आणि श्री. शेषस्वामी राव यांनी लिहिला. '**Jainism In South Indian Epigraphs**' हा डॉ. देसाई यांचा ग्रंथहि दक्षिणेकडील जैन धर्माच्या स्वरूपाच्या अभ्यासास विशेष उपयुक्त ठरणारा आहे. डॉ. शां. भा. देव यांनी '**The History of Jain Monachism**' या ग्रंथात जैन श्रमणधर्माचे मार्मिक विवेचन करताना कोरीव लेखातून मिळालेल्या पुराव्यांचा यथायोग्य परामर्श घेतलेला आहे. **Jainism In Mediaeval Period** या ग्रंथात डॉ. भा. आ. सालेतोर यांनी मध्ययुगातील जैन संप्रदायाचा अभ्यास सादर केलेला आहे. '**जैन संप्रदाय व संस्कृती–कांही विचार**' या डॉ. देवांच्या छोटया मराठी पुस्तकात जैन धर्माचा विकास व प्रसार, जैन श्रमण जीवनाची वैशिष्टचे, उपासकधर्माची विशेष लक्षणे इत्यादी विषयांचा आढावा घेताना लेखकाने जैन कोरीव लेखांचाही परामर्श घेतला आहे. शिलालेख व ताम्रपटात मिळणाऱ्या सामग्रीवर श्री. बा. भा. पाटील यांनी '**दक्षिण भारतातील जैन व जैनधर्म यांचा संक्षिप्त इतिहास**' हा मराठी ग्रंथ लिहिला आहे. या लेखातून आढळणाऱ्या माहितीच्या आधाराने तत्कालीन जीवनाची धावती ओळख करून देण्याचा या लेखात प्रयत्न केला आहे.

राजकीय परिस्थिती

जैन धर्माचा सर्वात प्राचीन प्रस्तरलेखीय पुरावा सम्राट् अशोकाच्या शिलालेखामध्ये सापडतो. अशोकाच्या सातव्या लेखात निर्ग्रंथ असा जैन श्रमणांचा उल्लेख आहे. चन्द्रगुप्त मौर्य भद्रबाहूचा शिष्य होता अशा तऱ्हेची परम्परा आहे.

श्रवणबेळगोळ येथील पर्वतावर त्याने शरीरत्याग केला असे समजतात. चन्द्रगुप्ताच्या वास्तव्यामुळे या पर्वतास चंद्रगिरी असे नाव मिळाले असावे. याल मौर्यकालीन कोरीव लेखात कोठेही आधार नाही, परंतु कर्नाटकातील उत्तरकालीन लेखातून या परंपरेचा पाठपुरावा केल्याचे आढळून येते. अशोकानंतर त्याचा नातू दशरथ हा राज्यावर आला. त्याने जैनांसाठी शैलगृहे खोदविली.

ओरिसा राज्यात जैन धर्माचा मोठ्या प्रमाणावर प्रभाव होता. ओरिसामध्ये उदयगिरी आणि खंडगिरी या शैलगृहात सम्राट खारवेल याचा उत्कीर्ण केलेला लेख जैनधर्माच्या इतिहासाच्या दृष्टीने अद्वितीय ठरणारा आहे. या लखाची सुरुवात 'अरहन्त' आणि 'सिद्ध' यांना केलेल्या नमनाने होते. नन्द राजांनी कलिंगातील जिनमूर्ती मगध देशामध्ये हरण करून नेली होती. ती जिनमूर्ती खारवेल राजाने स्वदेशास परत आणून तिची प्रतिष्ठापना केली. जैनांच्या सप्तांगांचे त्याने संहितीकरण केले. कुमारी पर्वतावर जैन श्रमणांना रेशमी वस्त्रे अर्पण केली. या राजास आत्मा आणि देह यांच्या स्वरूपासम्बन्धी संपूर्ण ज्ञान होते. या लेखात आलेला जिनमूर्तीचा पुरावा भारतीय मूर्तिशास्त्रातील सर्वात प्राचीन पुरावा मानला जातो. जैन धर्माच्या विविध अंगांच्या उल्लेखावरून तत्कालीन जैन तत्त्व आणि जैन श्रमणसंघ यांचा समाजावर उत्कट प्रभाव होता ही गोष्ट दिसून येते. हा कोरीव लेख म्हणजे खारवेलाच्या पराक्रमाची गाथाच होय. त्याने या लेखात तो चेदी वंशाचा होता ही गोष्ट नमूद केली आहे. प्रत्येक वर्षी त्याने केलेल्या दिग्विजयाचीही नोंद त्यात आहे. पश्चिमाधिपती सातवाहन सम्राट् सातकर्णी याचा त्याने पराभव केला. या उल्लेखामुळे सातवाहन राजांच्या वंशावळीतील राजांचा अनुक्रम ठरविण्यास हा प्रस्तरलेखीय पुरावा महत्वाचा ठरला आहे. राजगृह आणि मथुरा हे इंडोग्रीक राजांचे बालेकिल्लेच होते. येथील इंडोग्रीक राजा डिमिट्रियस् याचा खारवेलाने पराभव केला होता खारवेलाच्या लेखानंतर कालानुक्रमाने मथुरेच्या लेखांचा क्रमांक लागतो. मथुरेस मोठ्या प्रमाणावर जैन लेख सापडले आहेत. महाराष्ट्राच्या पश्चिम भागात सह्याद्रीच्या डोंगरात अनेक शैलगृहे असून त्यात अनेक प्राचीन लेख आहेत. त्यावरून ती बहुतेक बौद्ध धर्मीयांची असावीत असे दिसते. पण एका लेण्यात मात्र

एक जैन शिलालेख सापडला आहे. पुणे जिल्ह्यात कामशेतपासून ईशान्यस १० कि. मि. अंतरावर 'पाले' नावाचे एक गाव आहे. या गावाजळील डोंगरावर पूर्वाभिमुख गुहा आहे. गुहेच्या तोंडाशी उजव्या हातास पाण्याचे टाके आहे. या पाण्याच्या टाक्यावर चार ओळीचा ब्राह्मी लिपीत लिहिलेला लेख आहे. अक्षर-वटिकेवरून त्याचा काल इ. पू. पहिले शतक आहे. लेखाची सुरुवात 'नमो अर्हन्तानाम्' या चरणाने झाली आहे. पश्चिम महाराष्ट्रातील गुहालेखांमध्ये इतक्या प्राचीन काळातील लेखात अशा तऱ्हेचे मंगलाचरण आलेले नाही. मथु-रेच्या आयागपटावरील लेखात अशा तऱ्हेचे मंगलाचरण आलेले आहे. 'नमो अर्हन्तानाम्' हे मंगलाचरण जैनधर्मीयांचे आहे आणि ते जिनमूर्तीच्या आसन-पट्टीवर आणि खारवेलाच्या लेखात आढळून आले आहे. इ. पू. १ ल्या शतकात बुद्धाच्या मूर्तीची पूजा होत नसे. या पुराव्यांवरून हा लेख जैनांचा आहे ही गोष्ट निर्विवादपणे सिद्ध होते. महाराष्ट्रातील हा सर्वात प्राचीन जैन लेख आहे.

मथुरेचे लेख सर्वच दृष्टींनी महत्त्वाचे आहेत. या लेखातून तत्कालीन राजकीय परिस्थितीचे आकलन होते. मथुरा येथे 'कंकालि टिला' या ठिकाणी इ. १८७१ मध्ये सर जनरल कनिंगहॅम यांनी उत्खनन केले. त्यानंतर इ. १८८८ मध्ये डॉ. फ्यूरर यांनी याच ठिकाणी उत्खनन केले. या उत्खननात शिलालेख, मूर्ती, स्तूपाचे अवशेष सापडले आहेत. या लेखातून शक, कुषाण आणि गुप्त कालातील माहिती मिळते. महाक्षत्रप शोडाष हा अफगाणिस्तान आणि राजा मोअ पंजाबचा शासनाधिकारी होते. त्यानंतर कुषाण राजे कनिष्क, हुविष्क, वासुदेव यांची कारकीर्द झाली. या लेखात उपरिनिर्दिष्ट राजांचे राज्य संवत्सर आले आहेत, त्यावरून या राजांचा कालखंड ठरविण्यास मदत झाली आहे. कनिष्क, हुविष्क यांनी बौद्ध धर्मास राजाश्रय दिला, तर वासुदेवाने शैव मताचा पुरस्कार केला. कुषाण राजांच्या कारकीर्दीत जैन धर्म सुरक्षित होता व त्याची भरभराट झाली होती ही गोष्ट कंकालि टिळा येथे सापडलेल्या अवशेषां-वरून स्पष्ट होते. या परकीय सत्तेविरुद्ध तत्कालीन अशांततेचा आणि लोकांनी उठाव केल्याचाही पुरावा एका लेखात आढळून येतो. एका लेखामध्ये दानकर्ता गोतीपुत्र शक लोकांना काळसर्पाप्रमाणे होता असे म्हटले आहे.

कुषाण राजांच्या नंतर उत्तर भारतात गुप्त राजांचे सुवर्णयुग आले. गुप्त राजे परमभागवत आणि परमवैष्णव असले तरी ते परधर्मसहिष्णु होते. मध्यप्रदेशामध्ये सांचीजवळील उदयगिरीजवळ याच काळात जिनप्रतिमा स्थापन केल्याचे उल्लेख आहेत. सम्राट् रामगुप्त, चन्द्रगुप्त, कुमारगुप्त आणि स्कन्दगुप्त यांच्या कारकीर्दीतील लेख मध्यप्रदेशात सापडले आहेत. विदिशा येथे सापडलेल्या जैन तीर्थंकरांच्या आसनपट्टीवरील लेखात महाराजाधिराज सम्राट् रामगुप्ताचा

स्पष्ट उल्लेख आहे. आत्तापर्यंत सम्राट् रामगुप्ताविषयीचे पुरावे अत्यल्प असल्यामुळे त्याच्या ऐतिहासिकतेबद्दल संशोधकांमध्ये निरनिराळे विचारप्रवाह होते. प्रस्तुत लेखामधे सम्राट् रामगुप्ताने काही काळ सम्राट्पद भूषविले याविषयीचा सबळ पुरावा उपलब्ध झाला आहे.

गुप्त साम्राज्याच्या ऱ्हासानंतर उत्तर भारतातील राजकीय वातावरण परकीय स्वाऱ्यांनी ढवळून निघाले. राजकीय अशांततेमुळे सर्वच क्षेत्रांत औदासिन्य आणि शिथिलता प्राप्त झाली होती. भागवत धर्माच्या प्रसारामुळेही जैन धर्माची उत्तर भारतात थोडीफार पीछेहाट झाली होती. राजाश्रयाच्या अभावामुळेही नाव घेण्यासारखे जैन पुराभिलेख उत्तर भारतात या काळामध्ये आढळून येत नाहीत. जे आहेत त्यांपैकी काही थोड्या लेखांचा येथे उल्लेख करणे आवश्यक आहे. गुर्जरप्रतिहार वंशातील पराक्रमी राजा मिहिरभोज याच्या काळातील लेख देवगड येथे आहेत. मिहिरभोजाचा सामंत विष्णुराम आचार्य कमलदेवाचा शिष्य असून त्याने शांतिनाथाचे देऊळ बांधल्याचा उल्लेख आहे.

गुर्जरप्रतिहार साम्राज्याच्या नंतर उत्तर भारतात अनेक लहानमोठी राज्ये उदयास आली. त्यामध्ये चंदेल आणि परमारवंशाचा अंतर्भाव करावा लागेल. महुवा आणि खजुराहो येथे याच कालखंडातील जैन शिलालेख आहेत. चंद्रावतीच्या परमारांचे लेख अबू येथे आहेत. चौलुक्य वंशातील सम्राट् कुमारपाल हा प्रथम शिवभक्त होता आणि नंतर तो जैन धर्मांचा अनुयायी झाला. राजस्थान, गुजरातमध्ये चाहमानांच्या निरनिराळ्या शाखांचे कोरीव लेख आहेत. त्यावरून तत्कालीन राजकीय परिस्थितीची, राजवंशाची आणि त्यांनी जैन धर्मास दिलेल्या राजाश्रयाची माहिती मिळते. मध्ययुगीन काळात बिकानेर, जोधपूर, जेसलमेर, उदयपूर, कोटा, बुंदी इ. राजस्थानातील ठिकाणी पुष्कळ जैन शिलालेख आहेत. मुसलमानी स्वाऱ्यांमुळे मध्ययुगातील जैन मंदिरे व लेख यांचा मोठ्या प्रमाणावर विध्वंस झाला, परंतु अवशिष्ट लेखांवरून राजस्थानच्या मध्ययुगीन अशांततेची कल्पना येते.

दक्षिण भारत

दक्षिण भारतामध्ये श्रवणबेळगोळ, चंद्रगिरी, विंध्यगिरी येथे मोठ्या प्रमाणावर जैन लेख सापडतात. याशिवाय हलसंगी लक्ष्मेश्वर, कोप्पण, चिक्कहनसोगे, बलिलगांवे, कुप्पटूर, कारकल, तिरुमलै इत्यादी ठिकाणीहि मोठ्या संख्येने शिलालेख आढळून येतात. या शिलालेखांवरून ,दक्षिणभारतातील जैन धर्माचे स्वरूप अजमाविण्यास मदत होते.

वर उल्लेखिल्याप्रमाणे मौर्य सम्राट् चंद्रगुप्त याने सर्वसंगपरित्याग करून भद्रबाहू स्वामींकडून दीक्षा घेतली व दक्षिणेत प्रयाण केले; या घटनेचा उल्लेख

दक्षिण भारतातील सातव्या आठव्या शतकातील लेखात आढळून येतो. दक्षिणेतील निरनिराळ्या राजवंशांनी जैन धर्मास राजाश्रय दिला.

त्यातील महत्त्वाचे राजवंश म्हणजे कदम्ब, गंगवंश, चालुक्यवंश, राष्ट्रकूटवंश, कलचूरीवंश, शिलाहारवंश आणि होयसळवंश. या वंशांच्या लेखातून राजघराण्यांच्या वंशावळी दिल्या आहेत. त्यांच्या पराक्रमाच्या गाथाही त्यात आहेत. कदम्बराजांची गुणवर्णने असून त्यांच्या श्रीविजय नावाचा एका पराक्रमी सेनापतीच्या नावाचाही लेखात उल्लेख आहे कदम्बराजा ककुस्थवर्म्यानंतर, शांतिवर्मा, मृगेशवर्मा, हरिवर्मा इत्यादी राजांची नावे कोरीव लेखात आढळतात. या वंशाची राजधानी पलाशिका होती. मृगेशवर्म्याने पलाशिका नगरीमध्ये जिनालय स्थापन केले आणि यापनीय आणि कूर्चकांना भूमीदान दिले.

गंगराज मारसिंह याच्या पराक्रमाची कितीतरी वर्णनें कोरीव लेखात आहेत. गंगराज मारसिंह याची गंगचूडामणि, नोळंबांतक, गंगविद्याधर इत्यादी विभूषणे कोरीव लेखात दिसून येतात. कोंगुणीवर्मा माधववर्मा यास कलियुगातील युधिष्ठिर म्हटले आहे. गंगकुलातील राजांनी वनवासीच्या राजाच्या सम्पत्तीचे हरण केले, चोळ नरेश राजादित्याचा पराभव केला, चोळपांड्य पल्लवराजांचा बीमोड केला.

चालुक्यराजा पुलकेशी याच्या ऐहोळे प्रशस्तीमध्ये रविकीर्ती याने तिन्ही जगांचा गुरु असलेल्या जिनेन्द्राचे मंदिर स्थापून ही प्रशस्ती रचली असे सांगितले आहे. या प्रशस्तीमध्ये चालुक्यवंशातील राजांची नामावळी असून त्या राजांचे पराक्रमवर्णन आहे. पुलकेशो राजाने हर्षाचा अमर्ष नष्ट केला. ९९ हजार गव्यूतीक्षेत्र असलेल्या त्रिमहाराष्ट्राचा तो सम्राट् झाला. त्याने कांचीचा पूर्ण पाडाव केला, पल्लवांना हाकलून दिले, चोळांना कावेरीपर केले. राष्ट्रकूटवंश राज्यावर असताना जैन धर्माची भरभराट झाली. तृतीय गोविंद आणि अमोधवर्ष यांनी जैन मंदिरे बांधली. तृतीय कृष्णाने श्रवणबेळगोळ येथे सल्लेखनामरण स्वीकारले. एका लेखात राष्ट्रकूट नरेश, तृतीय कृष्ण यांच्यासाठी गंगनरेश मारसिंह याने गुजराथ जिंकला, आणि चतुर्थ इन्द्रास राज्याभिषेक केला ही माहिती दिलेली आहे. गंगवंश आणि राष्ट्रकूटवंश यांच्यात वैवाहिक संबंध होते. या वैवाहिक सम्बंधाबरोबरच राजकीय संबंधही दृढ झाले.

पूर्वीय चालुक्यवंशातील राजांमध्ये अम्मराजाने जैन धर्मास आश्रय दिला. दक्षिण भारतात राष्ट्रकूटांच्या नंतर चालुक्य, कलचुरी आणि होयसळ वंशांनी राज्य केले. या वंशाने जैन धर्मास उदार आश्रय दिला. कलचुरी वंशाचे राजतिलक बिज्जल आणि त्याचे तीन मुलगे सोयिदेव, शंकम, आहवमल्ल व नातु कंदार यांचा आपणास परिचय होतो. याशिवाय पश्चिम चालुक्य राजे आहवमल्ल, द्वितीय सोमेश्वर, जगदेकमल्ल इत्यादी राजांनीही जैन धर्माचा पुरस्कार केला.

होयसळ वंशाच्या लेखातूनही दक्षिणेकडे जैन धर्माचा पुष्कळ प्रसार झाल्याचे आढळून येते. या वंशाची देवी वासंतिका देवी होती. होयसळ राजांनी जैन मंदिराचा जीर्णोद्धार केला व नवीन मंदिरे बांधलीं. या लेखातून राजवंशातील नरेशांची वर्णने आहेत व होयसळ वंशाची कुलकथाही लेखातून आपणास मिळते. श्रवणबेळगोळ येथे एका लेखामधे या वंशातील राजांची नामावळी दिली आहे. या वंशात 'सल' नावाचा राजा होता. कुंतल देशाच्या राजाच्या मनामध्ये सल राजास वनवासी देशाचा राजा करावयाचे होते. या समयी सुदत्त नावाच्या मुनीने पद्मावतीस चित्त्याच्या रूपाने प्रकट केले व त्याचे रूप पाहताच सल राजास ("हे पोय सल—याला मार") असे म्हटले. राजाने चित्त्यास मारले व देवी पद्मावतीसमोर आपला पराक्रम दाखविला. यानंतर होयसळ वंशातील राजांनी जैन धर्मास राजाश्रय दिला. या वंशातील बल्लाळ, विष्णुवर्धन इत्यादी राजांची पराक्रमवर्णने लेखातून आढळतात. विष्णुवर्धनाची पट्टराणी शांतलदेवी ही धर्मपरायण असून तिने जैन मंदिरांस दाने दिली.

केवळ राजांनीच जैनधर्माचा पुरस्कार केला असे नाही, तर राजांचे सेनापती, सर्वाधिकारी, महाप्रधान, मंत्री, अश्वाध्यक्ष, धर्मपत्नी हिरीयभंडारी महाजन, हेगड्डे रायगावूंड इत्यादी आधिकाऱ्यांनीही जैन धर्मास पाठिंबा दिला.

जैन धर्म आणि त्याचा भारतातील प्रसार

प्रस्तरलेखीय पुराव्यावरून इ. स. पू. १ ल्या व २ ऱ्या शतकात ओरिसामध्ये जैन धर्माचा चांगलाच प्रसार झाला होता ही गोष्ट स्पष्ट होते. यानंतर जैन धर्माचा प्रसार उत्तर हिंदुस्थानात इतरत्रहि झाल्याचे दिसते. मथुरा हे इ. स. च्या १ ल्या व २ ऱ्या शतकात जैन धर्माचे मोठे केंद्र होते. तेथे सापडलेल्या शेकडो शिलालेखांवरून तत्कालीन जैन धर्माच्या स्वरूपाची कल्पना येते.

जैन श्रमण संघात 'गण', 'कुल', 'शाखा' आणि 'संभोग' इत्यादी विभाग होते. गच्छांची संख्या एकूण ८४ होती. परंतु मथुरेच्या लेखात गच्छांचा उल्लेख नाही. यावरून इ. स. पहिल्या शतकात मुनिसंघात गच्छांचे अस्तित्व नव्हते हे स्पष्ट होते. वारणागण, कोट्टीयगण इत्यादी गणांचा उल्लेख आहे. या सर्वात कोट्टीयगण सर्वात प्राचीन असल्याचे दिसून येते. कुलांमध्ये ब्रह्मदासिक, आर्यभिस्त, आर्यचेटीय, आर्यहट्टकीय, कनीयसिक, नाडिक ठाणीय, वाच्छलीय इत्यादी कुलांचा उल्लेख आहे. हरितमालगढी, उच्चनागरी, श्रीगृह, आर्यवज्री इत्यादी संभोगांचा मथुरेच्या शिलालेखांतून उल्लेख आला आहे. या सर्वांवरून कुषाण काळात उत्तर भारतात परकीय सत्ता असली तरी जैन धर्माच्या प्रसारास बाधा आल्याचे दिसून येत नाही.

गुप्तराजे भागवत धर्माचे अनुयायी असले तरी त्यांच्या अमदानीतही जिनमूर्तींची स्थापना झाल्याचे उदयगिरी आणि विदिशा येथील लेखांवरून स्पष्ट होते. गुप्तांच्या नंतर ह्यु एन्त्संगाने आपल्या प्रवासवर्णनात जैन श्रमणांचा उल्लेख केला आहे. माळवा, राजस्थान, बिहार, बंगाल या भागात गुर्जर प्रतिहार, गाहडवाल, कलचुरी, हैहय, परमार आणि चंदेल यांच्या शिलालेखातून जैनधर्म तत्कालीन राजवटींमध्ये सुखेनैव नांदत होता, हीच गोष्ट स्पष्ट होते.

जैनधर्माचा गुजरात आणि काठेवाडमधे मोठ्या प्रमाणावर प्रसार झाला होता.

चौथ्या शतकात दक्षिणेकडे जैन साधूंनी स्थलांतर केले. त्या सुमारास काही जैन साधु सौराष्ट्रात गेले असावेत. क्षत्रपकालीन एका लेखात जैन धर्मास संमत असलेल्या केवल ज्ञानाचा उल्लेख आहे. इ.स. ५ व्या शतकात वलभी येथे जैन परिषद भरली होती व त्यावेळी आगम ग्रंथांचे संहितीकरण झाले. सोळंकी चालुक्यांनी जैन धर्मास राजाश्रय दिला आणि जैन धर्माची या काळात भरभराट झाली. सोळंकी राजा मूलराज शैवधर्माचा अनुयायी असला तरी त्याने आपल्या मंत्र्यास अबू येथे मंदिरे बांधायची परवानगी दिली. सोळंकीच्या कालखंडात वस्तुपाल आणि तेजपाल या मंत्र्यांनी अबू, गिरनार, शत्रुंजय या ठिकाणी उत्कृष्ट जैन मंदिरे बांधली. सम्राट कुमारपाल हा प्रथम शिवभक्त होता आणि नंतर तो जैन धर्माचा अनुयायी झाला. राजस्थान, गुजरातमध्ये चाहमानांच्या निरनिराळ्या शाखांचे कोरीव लेख आहेत.

श्रवणबेळगोळ, विंध्यगिरी, चंद्रगिरी येथील शिलालेखांतून जैन आचार्यांची नांवे संघ, गण, गच्छ यांचे उल्लेख आहेत. काही विशेष गणांचेही उल्लेख आढळतात.

'द्रविणगण', 'आरुंगलान्वय', 'नंदीगण', 'क्राणूरगण' इ. देशी गणाच्या इंगुलेश्वरबली या शाखेचाही उल्लेख आढळतो. हे लेख साधू, श्रावक, उपासक यांनी लिहविले असून मंदिर बांधणे, मूर्ति प्रतिष्ठापना, दरवाजाची गणेशपट्टी, पायऱ्या, तलाव, उद्यान, जीर्णोद्धार, अभिषेक, आहारदान इत्यादीसाठी लिहविले आहे. त्यासाठी भूमी व पैसे दिल्याचा लेखातून उल्लेख आढळतो. सल्लेखनाव्रत, अनशन या व्रतांचेही निर्देश या लेखात आहेत. पूजाभिषेक, दुग्धाभिषेक, नित्यपूजा, मध्यान्हपूजा या उल्लेखावरून जैन धर्मावर सनातन धर्माची छाप दिसून येते. जैन धर्मास सनातन धर्माबद्दल आदर होता. याबद्दलचे एक लक्षणीय उदाहरण आहे. एचिराज गंगराजाने गंगवाडीच्या परगण्यातील सर्व जैनमंदिरांचा जीर्णोद्धार केला, नवी जिनमंदिरे बांधली, दानाचे रक्षण करण्यासाठी लेख लिहिला. दानामध्ये

कोणी हस्तक्षेप करील तर सात ऋषी, गाई आणि वेदांती ब्राह्मणांचा घात केल्याचे पातक घडेल असे शापवचनही कोरविले. यावरून सनातन धर्माविषयी त्याला वाटणारा आदर निर्विवाद सिद्ध होतो. इतकेच नव्हे तर जैन धर्मावर पुराणांचीही छाप पडली होती. चालुक्य राजा त्रिभुवनमलाने तुलापुरुष, महादान आणि हिरण्यगर्भ ही दानें दिल्याचे कोरीव लेखावरून समजते. होयसळ नरेश नरसिंह देवाचा महाप्रधान हुल्लमय याने गोमटेश्वराच्या अष्टविध पूजनासाठी दाने दिली आहेत. राजांच्या बरोबरच व्यापाऱ्यांनी दाने दिल्याचे कोरीव लेखात कितीतरी उल्लेख आहेत. गोमटेश्वराच्या अष्टविध पूजेसाठी केलेल्या दानाची नोंद असून दुसऱ्या एकात २८ संघांनी एकत्र येऊन गोमटेश्वराच्या साजऱ्या केलेल्या पंचकल्याणोत्सवाचा उल्लेख आहे. नित्याभिषेकासाठी ठेवी ठेवल्या असून, दुधाची व्यवस्था केल्याचे कितीतरी उल्लेख आढळून येतात.

जैन मुनींच्या जीवनाबद्दलची नानातऱ्हेची माहिती शिलालेखातून मिळते. आठ महिने धर्मप्रसारासाठी देशभर भ्रमण केल्यानंतर जैन मुनी पावसाळ्यातील चार महिने एका जागी राहात त्यासाठी राजांनी शैलगृहांची निर्मिती केली असल्याचे कितीतरी पुरावे शिलालेखातून सापडतात. खारवेल राजाने जैन मुनींसाठी कोरलेल्या गुंफांचा उल्लेख वर आलेला आहेच. नंतरच्या काळातील लोकांनीही ही प्रथा चालू ठेवली. कदंब राजा रविवर्मा याच्या ताम्रपटात पावसाळ्याच्या चार महिन्यांत जैन मुनींची उत्तम व्यवस्था ठेवावी अशा तऱ्हेचे आदेश दिलेले आढळून येतात. मध्ययुगात कर्नाटकात जैन साधुंसाठी मोठे मठविहार बांधले. त्यातूनच मठपतींची संख्या निर्माण झाली. अर्थात या मठांना दान मिळालेल्या अग्रहारांचा कसा दुरुपयोग झाला हीही गोष्ट शिलालेखांवरूनच ज्ञात झाली.

मुनी संघाला वस्त्रप्रावरणे दिल्याचा सर्वात प्राचीन उल्लेख खारवेलाच्या लेखात आहे. कदंबाच्या ताम्रपटातून 'श्वेत पट' आणि 'निर्ग्रन्थ' असे उल्लेख आढळतात.

सांस्कृतिक इतिहास–समाजदर्शन

जैन शिलालेख प्रामुख्याने धार्मिक कामासाठी कोरलेले असले तरी त्यातून समाजाच्या विविध अंगांचे दर्शन घडते. खारवेल राजाच्या लेखात तो राज्यावर आल्यावर तिसऱ्या वर्षी नृत्य, गायन, वादन, मल्लयुद्ध यांच्या परिषदा भरविल्या यांचा उल्लेख आहे. मथुरा या सांस्कृतिक केंद्राच्या पुष्ट्यर्थ समाजातील विविध स्तरातील लोकांनी हातभार लावल्याचे दिसून येते. सर्वसामान्य लोक धर्मशील असल्याने स्वतःच्या पुण्याभिवृद्धीसाठी त्यांनी दाने दिलीच; परंतु माता-पिता, बंधु-भगिनी, सासु-सासरे यांचेही पुण्यवर्धन व्हावे यासाठी दान दिल्याची किती

तरी उदाहरणे आढळून येतात. फगुयश या नर्तकाची पत्नी शिवयशा हिने आयागपट्ट दान केला. धर्मसोमा या सार्थवाहाच्या पत्नीने आणि गंधिकाची आई जिजामाता हिने वर्धमानाच्या प्रतिमा दान केल्या आहेत. लोहार, सोनार यांनीही दाने दिली आहेत. गणिकानंदा हिची मुलगी वासा हिने आपल्या परिजनांसह एक वेदी, एक पूजागृह, एक कुंड व एक शिलासन बनविले. मथुरा येथील लेखातून जी व्यक्तिनामे आली आहेत ती अभ्यसनीय आहेत. काही नांवें नक्षत्रावरून घेतलेली आहेत.

उदा० फगुयश, फगुदत्त, पुष्यमित्र इत्यादी. काही नावे आईच्या गोत्रावरून ठेवली आहेत. उदा० कौशिकीपुत्र, गोपालीपुत्र, वैहिदरीपुत्र, गोपीपुत्र, मोगलीपुत्र इत्यादी.

अशा प्रकारे शिलालेखातून सांस्कृतिक इतिहास कसा उपलब्ध होतो याचे मथुरा हे उत्तम उदाहरण आहे. बिकानेरच्या लेखातून ओसवाल या प्रमुख जातीचा उल्लेख आढळतो. राजस्थानमधे ही जात अतिशय धर्मपरायण व मितव्ययी मानली जात असे. या ओस्वाल जातीची ७८ गोत्रे असून ३००० परिवारांची त्यात गणना होती. भारतातील मध्यकालीन शहराचा सांस्कृतिक इतिहासाचा अभ्यास करण्यासाठी विविध शहरांतील शिलालेखांचा अभ्यास होणे आवश्यक आहे.

श्रवणबेळगोळ व चंद्रगिरी ही प्राचीन धर्मक्षेत्रे असल्यामुळे देशाच्या विविध भागातून लोक यात्रेस येत आणि नानाविध देणग्या देऊन शिलालेख कोरून ठेवीत. या शिलालेखांत यात्रेकरुंनी आपल्या गांवाचा, आपल्या जातीचा, आणि आपल्या गोत्रांचा उल्लेख केलेला आहे. मध्ययुगीन कालातील एका लेखात बघेलवाल आणि पितला गोत्राचा उल्लेख आहे. यात्रेकरुंनी पानिपत आणि मंडनगड येथील रहिवासी असल्याचेही नमूद केले आहे. लेखातून आलेल्या व्यक्तिनामांचा, ग्रामनामांचा, आणि गोत्रांचा अभ्यास केल्यास किती तरी माहिती उपलब्ध होईल.

जैन धर्माने हिंसानिर्मूलनाचे कार्य केले ही गोष्ट सर्वज्ञात आहे. मानवतेच्या समानतेचे हे सूत्र कोरीव लेखातही स्पष्ट दिसून येते. जैन धर्माने सामाजिक समता आध्यात्मिक बैठकीवरून शिकविली असल्यामुळे समाजातील सर्व थरातील लोकांनी तीस प्रतिसाद दिला. धन आणि वैभव, इंद्रधनुष्य, आकाशातील वीज आणि दवबिंदू याप्रमाणे क्षणिक आहेत. जगातील पाप आणि अज्ञान नष्ट करण्यासाठी उपवास, इंद्रियदमन या गोष्टीवर जैन साधूंनी भर दिला. उत्तरेस अबू, सिहोर, राणकपूर, जेसलमीर, गिरनार येथे जैनांचे शेकडो लेख आहेत.

दक्षिणेकडे श्रवणबेळगोळ, हलेबीड, हलसगी, कूप्पदूर, कोप्पण, गिरसप्पा, इत्यादी ठिकाणी जैनांचे लेख आहेत. हलसगी येथे तर पाचव्या शतकापासून जैनांचे तीर्थक्षेत्र आहे. यापनीय आणि कूर्चक संप्रदायाचे ते प्रमुख केन्द्र होते. अशा तऱ्हेची धर्मक्षेत्रे पर्यायाने सांस्कृतिक केन्द्रे ठरली यात शंका नाही.

समाजातील प्रतिष्ठित नागरिक धर्मकार्य करण्यास पुढाकार घेत असत आणि पुण्यकार्य करून समाजाला उपकृत करीत असत. तत्कालीन राजांनीही जैन मुनींना आश्रम दिल्यामुळे धर्मास एक प्रकारचे स्वास्थ्य मिळाले आणि मुनींनी आपली गुरुपरंपरा निर्माण केली. या परंपरेचे पुरावे मथुरेच्या लेखात दिसून येतात. जैन मुनींनी केवळ जैन धर्माचाच अभ्यास केला असून सांख्य, न्याय, चार्वाक भगा मतांचाहि अभ्यास केला. ११ व्या शतकातील मुनी देवकीर्ती यांनी नैय्यायिक आणि वेदांती यांचा वादात पराभव केला. ते अद्वितीय कवी, तार्किक आणि वक्ते होते. गोपनंदी हे जैनमुनी अद्वितीय कवी आणि नैय्यायिक होते. प्रभाचंद्र या जैनमुनींचा धाराधीश भोजदेवाकडून सन्मान झाला होता. माघनंदी आणि जिनचंद्र हे कवी नैय्यायिक आणि वैय्याकरणी होते. वासवचंद्रांनी आपल्या वादपराक्रमाने चालुक्यांच्या राजधानीत ‘बालसरस्वती’ हे बिरुद मिळविले होते. कल्याणकीर्ती भुते पळविण्याच्या विद्येत निपुण होते. श्रुतकीर्ती या त्रैविद्याने उलट सुलट कसेहि वाचले तरी एकच अर्थ दाखविणारे ‘राघव पांडवीय’ नावाचे काव्य त्याने लिहिले. ज्ञानसंपादनासाठी केलेल्या प्रयत्नाचे आणि ज्ञानाचा जपणुकीचे एक सुंदर उदाहरण चंद्रगिरी येथील एका लेखात आहे. बलग्र नावाच्या महापराक्रमी दंडनायकाने शरीरत्याग केल्यावर त्याची आई आणि बहिणी यांनी त्याच्या स्मृत्यर्थ वाचनालय स्थापन केले.

दान दिलेल्या वस्तूंमध्ये गांव भूमी, तलाव, शेत, तेलाची गिरणी, सुपारीच्या बागा यांचा उल्लेख कोरीव लेखातून जागोजागी येतो. साधूंना जीवनावश्यक गोष्टींची वाण पडू नये व त्यांचा अभ्यास निर्वेध व्हावा हाच या देणग्यामागील हेतू होता यात शंका नाही.

जैन धर्माने सनातन धर्माशी हातमिळवणी करून सांस्कृतिक ऐक्य साधले. हे ऐक्य दर्शविणारे कितीतरी लेख आहेत. अकराव्या शतकातील कुप्पूटूर येथील कानडी लेखात कुंतल देशाच्या मयूरवर्मा नावाच्या राजाच्या पट्टमहिषी माळलदेवीने गावातील ब्राह्मणांना बोलावून त्या देवळाचे नाव ब्रह्मजिनालय ठेवले.

एका लेखात अठरा जातींचा उल्लेख आहे, तर शेतकरी, व्यापारी, जव्हेरी मूर्तीकारांच्या देणग्यांचे उल्लेख आहेत.

जैन श्रमणसंघाबरोबरच जैन श्रमणीसंघाचीहि स्थापना झाल्यामुळे स्त्रियांच्या आध्यात्मिक उन्नतीसाठी समाजात एक आदर्श शिस्तबद्ध, संघटना झाली.

जैन धर्माने स्त्रियांना धार्मिक स्वातंत्र्य दिले

समाजातील विविध स्तरांतील स्त्रियांनी तीर्थंकरास दाने दिल्याचे उल्लेख आहेत. मथुरेच्या लेखातून नर्तकाची पत्नी, सार्थवाहाची पत्नी, गंधिकाची सून गणिका यांनीहि दाने दिल्याचे आढळून येते.

समाजामध्ये स्त्रियांना योग्य मान मिळत असे; इतकेच नव्हे तर पुरुषांच्या बरोबरीने स्त्रीने अनेक जबाबदाऱ्या उचललेल्याहि दिसून येतात. नवव्या शतकातील एका लेखात सावियव्वा या स्त्रीचा पती लोकविद्याधर असून तिने पतीबरोबर लढता लढता प्राणत्याग केल्याचे नमूद केले आहे.

राष्ट्रकूट नरेश तृतीय कृष्ण याच्या कारकीर्दीत जक्कियव्वा नावाची वीरांगना होती. तिचा पती सत्तरस नागार्जुन याच्या पश्चात् ती शासनाधिकारी झाली. सरते शेवटी आपल्या मुलीवर भार सोपवून तिने देहत्याग केला. होय्सळ राणी शांतलदेवी गीत-वाद्य-नृत्य यांमध्ये प्रवीण होती. राजस्त्रियांना सर्व तऱ्हेचे स्वातंत्र्य असले तरी ब्राह्मणांना कुमारींची भेट दिल्याच्या उल्लेखावरून देवदासीसारखी अनिष्ट प्रथा प्रचलित असल्याचे दिसून येते.

काही वेळा लेखातून अतिशय गमतीदार माहिती मिळते. गोमटेश्वराला दुग्धाभिषेक करण्यासाठी दिलेल्या दानामध्ये आपणास तत्कालीन दुधाचा भाव कळतो. पावणेदोन भाराच्या सोन्याच्या व्याजात वर्षभर एकवीसशे साठ शेर दूध मिळत होते.

कला आणि शिल्प

कला आणि शिल्प यांचा विचार वेगळ्या प्रकरणात होणार आहे; परंतु शिलालेखांतून ज्यांचा उल्लेख आला आहे त्यांचा ओझरता का होईना उल्लेख केल्याशिवाय पूर्तता होणार नाही

जैन शिलालेख आयागपट, स्तंभ, तोरण प्रतिमांच्या आसनपट्टचा यावर आढळून येतात. लेखांतून अर्हत्‌मंदिर, मूर्तिप्रतिष्ठापना, दरवाजे, पायऱ्या, तलाव, उद्यान, पानीयगृह, वेदी, कुंड यांचे उल्लेख आहेत. याशिवाय रंगशाला, महासोपान, परकोटाच्या भिंती, जाळीदार वातायन, मकरतोरण, वास्तुशास्त्रातील पारिभाषिक शब्दांच्या उल्लेखावरून तत्कालीन नगररचना-देवळाची रचना-इत्यादींचा सर्वसाधारणपणें बोध होतो.

मथुरेस आदिनाथ, महावीर, अरिष्टनेमी, शांतीनाथ, सुपार्श्वनाथ इत्यादींच्या मूर्ती सापडल्या आहेत. नैगमेश यक्षाच्या मूर्ती हे मथुरेचे वैशिष्टच आहे. बिकानेरजवळ पल्लू येथे मध्ययुगीन मूर्ती आहे; ती तोरणात उभी असून दोन्ही बाजूस कार्योत्सर्ग अवस्थेमध्ये अर्हंतांचे पुतळे आहेत. ही मूर्ती अतिशय रेखीव असून

तिचे भाव शांत आहेत. मूर्ती प्रमाणबद्ध असून मोजक्या दागिन्यांमुळे मूर्तीचे स्वरूप मोहक झाले आहे. मूर्तीच्या आसनपट्टीवरील लेखावरून तिचा काल निश्चित करता आला.

खजुराहो, अबू, राणकपूर, जेसलमीर इत्यादी ठिकाणी सुबक व रेखीव जैन मंदिरे आहेत.

गंगराजा रायमल्ल याचा सेनापती चामुण्डराय याने श्रवणबेळगोळ येथे गोमटेश्वराची सुंदर मूर्ती स्थापून तिच्या पायाशी ' चामुण्डराये करवियले गंगराजे करवियले ' असा लेख लिहिला आहे. कला आणि शिल्प यांच्या अभ्यासाबरोबरच मराठी भाषेचा उगम आणि विस्तार याबद्दल विचार करताना या लेखाचा अग्रक्रम आहे. शिल्प आणि कला यांच्या उत्थानाबरोबरच संस्कृतीचेही उत्थान प्रतीत होते.

लिपी आणि भाषा

भारतीय लेखनकलेची प्राचीनता ठरविण्यास ' समवायांगसूत्र ' आणि ' पण्णावणासूत्र ' या जैन ग्रंथांतून आलेले पुरावे मोलाचे ठरले आहेत. जैनांच्या नष्ट झालेल्या ' दृष्टिवाद ' या ग्रंथाचा जो थोडा फार भाग उपलब्ध आहे, त्यामध्ये ब्राह्मी लिपीत एकूण ४६ अक्षरे असल्याचे नमूद केले आहे. जैन ग्रंथातील, या साहित्यिक पुराव्यामुळे ब्राह्मी लिपीची उत्पत्ती व तिचा काल ठरविण्यास एक मोलाचा पुरावा उपलब्ध झाला आहे.

लिपीमुळे लेखाची कालनिश्चिती करण्यास मदत होते. अजमेर येथील संग्रहालयात एक जैन शिलालेख आहे. त्या लेखात ' विरायचतुरासिति ' असा मजकूर आहे. कै. गौरीशंकर ओझा यांच्या मते हा लेख अशोकपूर्वकालीन आहे. उत्तरेकडील आणि दक्षिणेकडील लेखात लिपी आणि भाषा यांत फरक आहे. दक्षिणेकडे कानडी लिपी असल्यामुळे कानडी लिपी आणि भाषा यांच्या अभ्यासास शिलालेखांनी हातभार लावला आहे यांत शंका नाही. या लेखातून अपभ्रंश भाषेचाही आढळ होतो. उदा. राष्ट्रकूट राजा गोविन्द याचे नाव गोयिज्ज असे आले आहे. १० व्या शतकानंतर ही रूपे विशेषत्वाने दिसतात. उदा. नागभट्टाचे ' नाहड ' अशी नावे दिसून येतात. दक्षिणेतील श्रवणबेळगोळ व चंद्रगिरी येथे उत्तरेकडील यात्रेकरूचे पुष्कळ लेख असल्यामुळे त्यांनी कोरलेले लेख महाजनी आणि नागरी लिपीमध्ये लिहिले असून एका लेखात टाकरी लिपीची अक्षरे आहेत. गोमटेश्वराच्या विशाल मूर्तीच्या डाव्या पायाजवळ नागरी लिपीतील श्री चावुण्डराये करवियले श्रीगंगराजे सुत्ताले करवियले अशी अक्षरे आहेत.

संदर्भग्रंथ–

१) अय्यंगार एम्. एस्. आर. राव बी.एस्.	Studies in South Indian Jainism, Vijayanagarm, 1922 South Indian Jainism
२) सालेतोर भास्कर आनंद	Medieval Jainism, मुंबई, १९३८.
३) देव शां. भा.	Studies in Jaina Monastic life, १९५६, पुणे.
४) देसाई पी. बी.	Jainism in South India & Some Epigraphs, 1957, Sholapur
५) जैन हिरालाल	जैन शिलालेखसंग्रह भाग, १-१९२८ मुंबई.
६) नाहटा अगरचंद	बिकानेर जैन लेखसंग्रह १९५६ कलकत्ता
७) Nahar Puranchand	Jaina Inscription, 1918, Calcutta Vol 1, 2, 3,
८) शहा चिमणलाल	Jainism in North India, १९३२ लंडन.
९) श्री. पं. विजयमूर्ती	जैन शिलालेखसंग्रह भाग २-१९५२ मुंबई
१०) श्री. पं. विजयमूर्ती	जैन शिलालेखसंग्रह भाग ३-१९५७ मुंबई

卐 卐 卐

५. ज्ञानाब्धितरंग : एक पुनर्विचार

–वा. ल. मंजुळ

वेदान्तगर्भ सुगमसार किंवा ज्ञानाब्धितरंग वेदान्तपर, गुरुशिष्य संवादात्मक मराठी काव्य इ स १७०८ मध्ये रचले गेले. त्याच्या दोन हस्तलिखित प्रती नुकत्याच भांडारकर प्राच्य–विद्या संशोधन संस्थेला भेट म्हणून मिळाल्या आहेत. हा ग्रंथ अद्याप अप्रकाशित आहे. नरसिंह सरस्वती ते एकनाथ या गुरुपरंपरेशी नाते सांगणाऱ्या लेखकाचा हा ग्रंथ असून अद्वैत वेदान्तासारखा क्लिष्ट विषय आपल्या प्रासादिक वाणीने व दृष्टान्तांची रेलचेल करून सुलभ रीतीने समजावून देण्याचा लेखकाने प्रयत्न केला आहे. याचा लेखक निजानन्द आहे असे कांहींचे मत आहे, तर काहींच्या मते तो ब्रह्मदास आहे व कानडी प्रभुलिंगाचा मराठी अनुवाद करणारा ब्रह्मदास आणि आणि ज्ञानाब्धितरंगकार हे एकच होत.

संस्थेस प्राप्त झालेली दोन्ही हस्तलिखिते आकाराने जवळजवळ सारखीच आहेत. ती ११X२१ सेंटीमिटर इतकी असून मूळचे थोडचा जाड कागदावर, तर त्याची नकल थोडचाशा पातळ कागदावर लिहिलेली आहे. दोन्ही प्रतींत ग्रंथ संपूर्ण आहे व पृष्ठसंख्या १३९ इतकी आहे. आरंभीच्या प्रतीत ३।४ व्यक्तींचें हस्ताक्षर दिसून येते, तर नकललेल्या प्रतीत एकाच व्यक्तीचे सुवाच्य हस्ताक्षर आहे. आरंभीच्या प्रतीतील अक्षरे दुर्बोध, क्वचित ठिकाणी गाळलेली व अशुद्ध अशी लिहिलेली, आढळून येतात. नक्कल करणाराने या गोष्टीचा उल्लेख केला असून त्याने म्हटले की, नकलताना मूळ प्रतीतील मजकूर जसाच्या तसा उतरवून घेतला आहे. नकल अगदी अलीकडे झालेली आहे म्हणजे मौजे एलूर, तालुका वाळवे, जिल्हा सातारा येथील श्री. वा. वि. हसबनीस यांनी शके १८३० किलक नाम संवत्सरे अश्विन शुद्ध (पाशांकुशा) एकादशी, मंगळवार दिनांक ६ ऑक्टोबर १९०८ रोजी सकाळी १० वाजता नकलून संपविली. मूळ प्रत कोळेवासी दत्तंभट एंडे निपाणीकर यांच्या घरातील आहे. कोल्हापूर येथील मंगळवार पेठेत राहणारे श्री. बी. बी. महाराज यांनी गांधीवधाच्या जाळपोळीतून वाचलेली आपल्या घरातील हस्तलिखिते व ग्रंथ भांडारकर संस्थेला दिले. त्यात ही दोन हस्तलिखिते आहेत. कोल्हापूरच्या छत्रपतींचे उपाध्यायपण या घराण्याकडे होते. आपल्या घरातील बराच मौल्यवान हस्तलिखित संग्रह जाळपोळीत नष्ट झाल्याचे दु:ख अजूनहि त्यांना जाणवते. ग्रंथारंभी व शेवटी ' वेदान्तगर्भ सुगमसार ' असे नाव ग्रंथाला दिले आहे. ग्रंथाचे एकूण अकरा अध्याय असून त्यांना

सिद्धान्त असे संबोधले आहे. काव्यातच लेखकाने म्हटले आहे ही सोळाशे छत्तीस ओव्यांची सुमनांजली रसिकांना अर्पिली आहे. पण प्रत्यक्षात १५४० ओव्याच आढळतात. आरंभी-अंती व समासात वेदान्तगर्भ सुगमसार नाव असले तरी अध्यायाच्या शेवटी 'इति श्री वेदान्तगर्भ सुगमसार, गुरुशिष्यसंवादे **ज्ञानाब्धीतरंग**' असे म्हटले आहे व ग्रंथाची फलश्रुती ज्ञानाब्धीतरंग या नावानेच लिहिली आहे.

अध्यायवार विषय व या ग्रंथाची ओवीसंख्या पुढीलप्रमाणे

अध्याय	ओवीसंख्या	विषय
१	१५५	ग्रंथपीठिका, गुरुशिष्यलक्षणकथन
२	८७	सत्स्वरूप समावेश
३	११९	जडचैतन्यव्याख्या, विवेक माया उत्पत्ती व ब्रह्मांडरचना
४	९९	पिण्डोत्पत्ती विवरण
५	२१६	जीव तनू चतुष्टयवर्णन
६	७५	ओंकारस्वरूपकथन
७	१२९	तनूद्वय-स्थूल-सूक्ष्म चर्चा
८	१५८	महाकारण देह निरसन
९	१५८	पिंड-ब्रह्मांड, ऐक्यत्रिपुटी, त्रिपदी विवरण
१०	२३०	समाधी, मुक्त लक्षण
११	२१४	संप्रदाय मठपद्धति विवरण

ग्रंथ कोल्हापूर मिळाला, साताऱ्यात नकलला गेला. व लखक सांगतो 'दक्षिण दश अति पवित्र, पंचक्रोश-कृष्णातीर, मुक्तावली नगर, ग्रंथसमाप्ती रामेश्वर वंदुनिया, समग्र संपविला.' म्हणजे रामेश्वराचे स्थानमाहात्म्य असलेल्या मुक्तावली नगरात कृष्णानदीच्या तीरावर हा ग्रंथ लिहिला गेला. इतिहासकार राजवाडे यांच्या मते हे मुक्तावली नगर म्हणजे हल्लीचे 'माहुली' असावे. अर्थातच त्यांनाही खात्री नाही. ग्रंथाच्या जन्मस्थळाचा मागोवा घेण्याचा प्रयत्न चालू आहे. ग्रंथाची जन्मतिथी स्वतः लेखकाने दिली आहे. 'सोळाशे तीसोत्तर, शालिवान शक उच्यार, सर्वधारी संवत्सर, दक्षिणायन मार्गश्वर वद्य दशमी, गुरुवार प्रथम प्रहर, पुष्य नक्षत्र अमृतसिद्धी योग' म्हटले आहे. म्हणजेच इंग्रजी तारीख २५ नोव्हेंबर १७०८ गुरुवार येते.

यापूर्वी या ग्रंथाची दोन हस्तलिखिते दोन संशोधकांना मिळाली आहेत. एक इतिहासाचार्य वि. का. राजवाडे यांना शके १८३६ साली वि. गो. विजापूरकर यांच्या खासगी ग्रंथसंग्रहात मिळाले. त्याचे टिपण त्यांनी भा. इ. सं. मंडळाच्या

शके १८३६ च्या इतिवृत्तात पृष्ठ ४३ वर दिले आहे. हस्तलिखित मंडळाकडे आहे दुसरे सोलापूरचे मराठीचे प्राध्यापक डॉ. वि. म. कुलकर्णी यांना पुण्याचे जुन्या ग्रंथांचे संग्राहक श्री. ढमढेरे यांच्याकडे असेच एक हस्तलिखित मिळाले. त्यासंबंधीचे टिपण डॉ. कुलकर्णी यांनी डॉ ढेरे यांच्या इंद्रायणी मासिकाच्या जुलै १९६३ च्या अंकात शोधशलाकामध्ये पृष्ठ ४५ वर दिले आहे.

कै. राजवाडे यांनी ग्रंथकर्ता निजानंद मानला आहे, तर डॉ वि. म. कुलकर्णी यांनी ग्रंथकर्ता ब्रह्मदास मानला आहे

महाराष्ट्र सारस्वताच्या १९५१ च्या प्रतीमध्ये पृष्ठ ५०६ वर एकनाथांची परंपरा सांगताना एकाजनार्दनाहून भिन्न असा आणखी एक पुरुष एकनाथ महाराष्ट्राच्या कविपरंपरेत आढळतो. तो ज्ञानाब्धितरंगकार ब्रह्मदास याचा परात्पर गुरु आहे असे म्हटले आहे. म्हणजे एकनाथ, श्रीकृष्ण व ब्रह्मदास अशी परंपरा आहे. गुरुपरंपरा वर्णन करताना ज्ञानाब्धीतरंगकार मात्र 'जगप्रसिद्ध एकनाथु' किंवा 'भागवताचा पूर्ण वक्ता, तया वंदिले एकनाथा' म्हणजेच जनार्दन एका व भागवतकार एकनाथ हा एकच पुरुष असून (भावे यांच्या मताप्रमाणे दोन नसून) तरंगकाराचा तो परात्पर गुरु आहे असे मानतो.

म. सारस्वतकारांनी त्याच प्रतीत यादवेंद्रस्वामीचा काल सांगताना ज्ञानाब्धितरंगकारांचा उल्लेख केला आहे. शक १८३० मध्ये मुक्तावली नगरीत ज्ञानाब्धितरंग ग्रंथ लिहिणारा निजानंद होय असे सांगून इथे पुष्टीसाठी आश्रय कै. राजवाडे यांच्या टिपणाचा घेतला आहे.

म्हणजे ब्रह्मदास की निजानंद असा प्रश्न अभ्यासकासमोर उभा राहतो.

कवि चामरसकृत कानडी प्रभुलिंगलिलेचा मराठी अनुवाद कवि ब्रह्मदासांनी 'लिला विश्वंभर' नावाने शके १६४४ मध्ये केला आहे. (श्री. शं धो. सार्दल, बेळगाव, १९६४) संपादकांनी प्रस्तावनेत लिलाविश्वंभराचा कर्ता ब्रह्मदास व ज्ञानाब्धीतरंगाचा कर्ता ब्रह्मदास एकच आहे असे म्हटले आहे. ज्ञानाब्धीतरंगकार ब्रह्मदास यासाठी त्यांनी संतकाव्य सुचवणारे चांदोरकर यांचा आधार घेतला आहे.

लेखकाच्या बाबतीत जी मतांतरे ती ओवीसंख्येच्या बाबतीतही आहेत. कै. राजवाडे यांनी मिळविलेल्या हस्तलिखितात अकरा तरंग व १६३६ ओव्या आहेत. डॉ. वि. म. कुलकर्णी आपल्या टिपणात राजवाडे यांना मिळालेली प्रत त्रुटित आहे असे सांगून त्यांना मिळालेल्या प्रतीची ओवीसंख्या १८५८ आहे असे सांगतात. मला मिळालेल्या दोन्ही प्रतींच्या अनुक्रमणिकेत ग्रंथाची ओवीसंख्या १५४० दिली असून स्वतः ग्रंथकार १६३६ ओवीसुमनांची–अंजली वाचकांना वहात असल्याचे ग्रथात सांगतो.

ग्रंथकर्ता ब्रह्मदास की निजानंद हा प्रश्नच आहे. ग्रंथांतर्गत पुराव्यावरून एक विशेष्य व एक विशेषण असावे असे वाटते.

उदा. ६ व्या अध्यायाचे शेवटी तो 'परिसा म्हणे ब्रह्मदास' म्हणतो अध्याय सातव्याचे शेवटी 'दासा ब्रह्मपद दिधले' सांगतो व ग्रंथअखेरीस परंपरा देताना नरसिंह सरस्वती ते एकनाथ सांगून आपल्या गुरूचा उल्लेख करून लगेच आपले नाव त्यात गुंफतो. ते नावही ब्रह्मदास आहे. तो म्हणतो 'श्रीकृष्ण-ब्रह्मपूर्ण-ग्रंथ निरुपण संपवी.'

या उलट निजानंद नावासंबंधीही असेच उल्लेख आहेत. 'चरणी न्यासोनि निजानंद' (१-३०) 'निजानंद पडलि मिठी' (१-३१) 'तुज निजानंदे निरोपिली' (६-१४) 'सन्मुख निजानंद' (१०-३०) इत्यादि ठिकाणी ग्रंथकार निजानंद नावाने उल्लेख करतो. या दोन्ही नावापैकी कोणते ग्राह्य, का, दोन्ही एकाच व्यक्तीचे नाव, अथवा निजानंद म्हणजे निजानंदी रमणारा विशेषण घ्यावयाचे व ब्रह्मदास लेखकाचे घ्यावयाचे हा शेवटचा पर्याय मला ग्राह्य वाटतो. कारण—

लिलाविश्वंभर उजेडात आल्यावर तिचा कर्ता ब्रह्मदासच आहे. त्याचाही काल तरंगकाराच्या आसपास यतो. दोहोंची गुरुपरंपरा तीच आहे. आणि विशेष म्हणजे 'ज्ञानाब्धीतरंगा'प्रमाणे लिलाविश्वंभरातही प्रत्येक अध्यायाचे शेवटी लेखक 'श्रीकृष्णदास' आपल्या गुरूचे स्मरण करतो, कृपेची याचना करतो, गुरुगुण गातो. यावरून आज तर ब्रह्मदास हाच ज्ञानाब्धितरंगकार मानावा असे वाटते.

परंतु ज्ञानाब्धितरंग आणि लीलाविश्वंभराचा कर्ता एकच मानल्यास दोन्ही ग्रंथांच्या भाषेत, रचनेत, शैलीत तफावत आढळते. सूक्ष्मतेने तुलना केल्यास भेदस्थळेच जास्त आढळतात. तरंग हे अगदी सामान्य स्वरुपाचे काव्य आहे. उलट लीलाविश्वंभर भारदस्त असे आहे. तरंगाची भाषा सोपी, साधी, विद्वत्ता प्रचुर नसलेली, संस्कृत शब्दांनी न जडलेली परंतु प्रासादिक आहे सर्वमान्य आहे. नवा शब्द बनविण्याचा अट्टाहास नाही. उपमा-उत्प्रेक्षादि अलंकारांचा आग्रह नाही. उलट अद्वैत वेदान्ताचे अवघड तत्त्वज्ञान अगदी सामान्य शब्दातून विवेचले आहे. जे तरंगात नाही ते विश्वंभरात हटकून आहे. कै. राजवाडे यांना तरंगाची भाषा मुक्तेश्वरी थाटाची वाटते, तर डॉ. कुलकर्णी यांना एकनाथाप्रमाणे वाटते. हा संपूर्ण स्वतंत्रपणे संशोधनाचा व अभ्यासाचा विषय असल्याने भविष्यात त्याचा विचार करावा लागेल. फक्त जाता जाता विचार केला आहे

तरी पण ज्ञानाब्धितरंग हा ग्रंथ सामान्य स्वरुपाचा आहे, हे कै. राजवाडे यांचे मत लीलाविश्वंभराशी त्याची तुलना करताना मान्य करावे लागेल. कदाचित शके १६३० मध्ये तरंग लिहिल्याबर १६४४ मध्ये १४ वर्षांनी लेखकाची प्रतिभा

‘ परिणतप्रज्ञ ’ झाली असावी असे तूर्तास धरू या. मात्र ब्रह्मदास हा तरंगाचा कर्ता मानल्यास ‘ माम महालिंग ’ त्याचा पिता व ‘ गिरिजा ’ त्याची आई होती, एवढी अधिक माहिती जमेस मिळते. ती लीलाविश्वंभराचे १७ वे अध्यायात आली आहे.

एकंदरीत ग्रंथाचे नाव, ग्रंथकार व ओवीसंख्या या तिन्ही बाबतीत शंका घेण्याला जागा निर्माण झाली आहे.

ग्रंथकाराने शेवटच्या अकराव्या अध्यायात गुरुपरंपरा दिली आहे. ग्रंथ निर्मिल्यावर परंपरा ग्रंथकाराने देणे आवश्यक बाब आहे असे स्वत: लेखकच म्हणतो आणि मग शिव–विष्णु–ब्रह्मा वशिष्ठ–पराशर–व्यास–शुकमुनी–गौडपाद–शंकराचार्य ते नरसिंह सरस्वती, नर-सिंह सरस्वती ते–माधवेंद्र–अमृतेंद्र-गगनेंद्र–माधवेंद्र–एकनाथ-श्रीकृष्णदास–ब्रह्म-दास असा स्वत:चा उल्लेख करतो. त्याची ही गुरुपरंपरा सर्वमान्य आहे.

आपला गुरु श्रीकृष्ण याची जन्म व मृत्युची तिथीही तो देतो. ती अनुक्रमे विकृतिनाम संवत्सरे श्रावण बहुलाष्टमी रोहिणी नक्षत्र रात्रौ च विक्रम नाम संवत्सरे पौष शुद्ध त्रयोदशी अशी आहे असे सांगतो.

गुरुपरंपरेत काही वेळा संभ्रम वाटतो. एकनाथाची परंपरा जी मान्य आहे तीमध्ये नरसिंह सरस्वतीपासून एकनाथ तिसरे आहेत. नरसिंह सरस्वती-जनार्दन–एकनाथ, याप्रमाणे तर ज्ञानाब्धितरंगकाराच्या परंपरेत एकनाथ आहेत. पण नरसिंह सरस्वतीपासून एकनाथ पांचवे येतात. म्हणजे मधले माधवेंद्र-अमृतेंद्र-गगनेन्द्र–माधवेंद्र व एकनाथ अशी परंपरा येते हे असे का लक्षात येत नाही. यापुढे एकनाथाचा श्रीकृष्ण व त्याचा ब्रह्मदास ही परंपरा मात्र ज्ञानाब्धितरंग व लीलाविश्वंभर या ठिकाणी सारखीच एकनाथांचे बाबतीत वेगळी आली आहे. तसेच एकनाथानंतरच्या शिष्यपरंपरेत श्रीकृष्ण व ब्रह्मदास लौकर मिळतच नाहीत.

प्रत्यक्ष ग्रंथाचा विचार करताना गहन विषय सोपा करून मांडण्याच्या प्रयत्नात त्याला सर्वसामान्य स्वरुप आले आहे. तरीपण मुमुक्षुंना समजावून सांगण्याची हातोटी त्याने साधली आहे.

संसाराचा वृक्ष उभा करताना तो म्हणतो–

संसार दुःख तरुचे मूळ । तीव्र वासना हे जळ । कल्पना त्याचे बीज केवळ ।
संसृती प्रवळ वाढला । तेथे विकारांची सुमने । तयालागी गुंते जीव भ्रमरपणे ।
मी–माझे शब्द येणे । करि रुणझुणे अहोरात्री ।

वृद्धत्वाचे लक्षणही असेच मार्मिक आहे.

इंद्रियाची जाय शक्ती । अति वाढे मोह चित्ती । विवेकशून्य पडे भ्रांती । होय आहाती जनामाजी । भंगोनि जाती दाढा । लाळ मूत्रे आणि शेंबुडा । नाका-मुखी चाले लोंढा । रोगावर पडे स्वये होय । हात पाय नेत्र जाती । श्रवण शब्द नायकिती । कन्यापुत्रावरी अति प्रीती । वासना उठति अनिवार । वडीलपणाचा बहुमान । इच्छुनी तळमळे आपण । गोष्टी सांगे पुसल्यावीण । चिंता मनी बहु वाटे । इंद्रियाची शक्ती खुंटे । शरीर बळ समग्र आटे । बाळत्व पराधीन । तैसेची वार्धक्य जाण । बाळा पाजिती आशा धरून । याते जाणुनी उपेक्षिती ।

काही सुभाषितांचा नामनिर्देश असा–

लोहासंगे घणाचे घाव । अग्नि सोशी स्वयमव ।

काही चपखल वर्णने –

१) गुणापासोनि ज्ञान । ते केवि निर्दळी गुण । दारुपासोनि अग्नी । त्याते जाळी जन्मोनी । कि रंभाफल येता जननी । करि उन्मळणी वृक्षाची । कि वृश्चिकाचे जनन । तेची निजमातेसी मरण ।

२) हा ग्रंथ नोहे वाटी । मणी मुक्ताक्षर खचित मोठी । अर्थामृत भरुनी गोमटी । लावली ओठी मुमुक्षा ।

३) गुरुवाणीचा गौरव करताना कवि म्हणतो–

श्रीकृष्णाच्या वक्तृत्वाते । वाचस्पती बापुडे । समाधिस्थ होती माकडे । उद्धरति श्रवणे जड ।

श्रोत्याकडे कवीचे सतत लक्ष आहे.

१) प्रत्येक अध्यायात तो श्रोतयास वारंवार वंदन करतो. आवर्जून सावध करतो. लक्ष देऊन ऐकण्यास सांगतो. मधूनच निवेदन कोठवर आले आहे याची जाणीव करून देतो. तसेच हा ग्रंथ ऐकण्यास श्रोता अगदी जड म्हणजे केवळ 'ढ' नको. तसेच तो फार पूर्णत्वाला पोहोचलेलाहि नको. दोघेही ग्रंथश्रवणाला निरुपयोगी असून मध्यम मार्गातील श्रोता त्याला अभिप्रेत आहे.

२) श्रोत्यांना व्याही समजून ह्या ग्रंथाचे व्याहीभोजन त्याला घालावयाचे आहे. ही मेजवानी अमृताची आहे असे तो म्हणतो.

३) वाचकांना म्हणजे पाठकांना नमस्कार करतो, तसेच लेखकाला दंडवत घालतो.

कवीला रामायण, महाभारत ज्ञात आहे. संगिताचे चांगले ज्ञान आहे. भगवद्गीतेतील काही श्लोक उद्धरणाच्या स्वरूपात तो जसेच्या तसे देतो.

श्रीकृष्णाविषयी बोलताना– अर्जुनाप्रती बोलला। दादुला लक्ष्मीचा असे तो म्हणतो.

तांबोळी विडयाची पाने टिकविण्यासाठी विडयाच्या पानाच्या देठाचे रक्षण करतो. अशी व्यावहारिक उपमाहि परमार्थात वापरतो.

याज्ञिक स्थापिती यागासीं। तत्त्वज्ञ मानिती विचारासी। अहिंसा धर्म चार्वाकासि। वेदान्त्यासी सर्व मिथ्या। (६.५५) या ठिकाणी चार्वाकाला निष्कारण अहिंसेत गुंतवला आहे.

एकंदरीत तरंग काळाच्या वेळच्या कृष्णदयार्णव, श्रीधर इत्यादि मोठ्या कवींच्या रचनांपुढे ज्ञानाब्धितरंग फिका वाटतो. फार काय, पाच कविच्या नंतरच्या ' लीला विश्वंभर ' या रचनेपुढे हे काव्य अगदीच बालबोध वाटते.

卐 卐 卐

६. राजवाडे आणि पाणिनी

—शं. गो. तुळपुळे

राजवाडे यांची पाणिनीभक्ती प्रसिद्धच आहे. त्यांच्या पुढील उद्‌गारांतून ती व्यक्तही झाली आहे.

" प्राकृत वैय्याकरणांची दृष्टी पाणिनीप्रमाणे सर्वंकष नव्हती."

(ज्ञा. व्या. पृ. २०)

" मराठीतील एकोनएक...लकबा भगवान पाणिनीच्या अष्टाध्यायीत नमूद आहेत." (सुबन्तविचार, पृ. ८७)

" पाणिनीसारखा सूर्य सोडून, इंग्रजी कंदील घेतल्यामुळे दादोबा जागोजागी उपहसनीय झाला आहे." (ज्ञा. व्या. पृ. १५३)

एकूण राजवाडे पाणिनीला केवळ सूर्यच नव्हे तर भगवान मानतात. ही कल्पनाही पाणिनीय व्याकरणातीलच आहे. त्यातील चौदा वर्णसूत्रे जशी त्याची नसून भगवान शंकरांनी त्याच्या तपश्चर्येने संतुष्ट होऊन त्याला दिलेली आहेत, म्हणजेच अपौरुषेय आहेत, त्याच धर्तीवर राजवाडे पाणिनीला भगवानपदावर बसवीत आहेत. अर्थात हा पाणिनीचा गौरव करण्याचा एक प्रकार आहे, इतकेच. त्याचा अर्थ पाणिनीच्या या ' माहेश्वर सूत्रां ' प्रमाणे राजवाड्यांचीही माहेश्वर किंवा पाणिनीय सूत्रे आहेत असा नाही. अनुकरण करणे हा एक गौरवप्रकार असून त्याचाच अवलंब राजवाडे पाणिनीला 'भगवान' म्हणण्यात करीत आहेत. आपले 'ज्ञानेश्वरीतील मराठी भाषेचे व्याकरण' ही त्यांनी पाणिनीच्या पद्धतीनेच रचिले आहे. अर्थात त्यातही अनुकरणच आहे. पाणिनीची सूत्रे आहेत, तर राजवाड्यांची सूत्ररूप लेखनपद्धती आहे. अल्पाक्षरत्व दोन्ही ठिकाणी आहे. 'सूत्रा'ची इतर लक्षणेही राजवाडे-व्याकरणात आहेत असे म्हणता येत नसले, तरी त्याची चौकट किंवा साचा पाणिनीय व्याकरणाचा आहे. दादोबाप्रभृतींच्या व्याकरणाप्रमाणे इंग्रजी व्याकरणाचा नाही, हेही निश्चित. परिभाषाही पाणिनीय ठेवण्याकडेच कल दिसतो. कल दिसतो असे म्हणण्याचे कारण या बाबतीत एकसूत्रता नाही. आख्यातप्रकरणी पाणिनीच्या दशविध लकारांचा अवलंब करून त्या चौकटीत ज्ञानेश्वरीतील क्रियापदरूपांना बसविण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला; पण त्यातच प्रथम पुरुष, द्वितीय पुरुष व उत्तम पुरुष या पाणिनीय संज्ञा जरी त्यांनी स्वीकारल्या तरी त्यांचा क्रम सोडून त्यांनी उत्तम पुरुष, मध्यम पुरुष, व प्रथम पुरुष

या दादोबा-प्रणीत इंग्रजी क्रमाने ज्ञानेश्वरी-मराठीच्या आख्यात विभक्तीची पहाणी केली. (ज्ञा. व्या., सप्तमाह्निक) त्यांचे हें करणे गैर झाले असे नव्हे; पण रूढीचा किंवा सवयीचा प्रभाव किती असतो त्याचे हे एक उदाहरण आहे, इतकेच. तसेच, धातुसाधित किंवा क्रियाविशेषण यांसारख्या आधुनिक संज्ञा न योजता ते अनुक्रमे कृदन्त व निपात या पाणिनीय संज्ञा योजतात. सारांश, ज्ञानेश्वरीतील मराठी भाषेचे व्याकरण रचताना राजवाड्यांच्या मनावर पाणिनीय ' अष्टाध्यायी ' चा प्रभाव होता यात काही शंका नाही.

पण हा विचार केवळ परिभाषेचा व पद्धतीचा झाला. मुख्य जो भाषेकडे पहाण्याचा दृष्टिकोन तो दोघांचा भिन्न आहे. पाणिनी व्युत्पत्तीच्या व्यापात फारसा शिरलाच नाही. त्याच्या वेळी शिष्टमान्य असलेली भाषा व त्या भाषेतील ज्या शब्दांच्या व्युत्पत्ती, सहज लागतील व सर्वमान्य ठरतील अशाच व्युत्पत्ती, एवढाच मर्यादित विषय त्याने आपल्यापुढे ठेवला व तो निश्चित शब्दांत सूत्र-पद्धतीने मांडला. त्याचे व्याकरण ऐतिहासिक (historical) स्वरूपाचे नसून वर्णनात्मक (descriptive) आहे. म्हणूनच त्यातील सूत्रे ' सारवत् ' म्हणजे निर्णायक आहेत. अर्थात ' असदिग्ध ' आहेत. ' अष्टाध्यायी'च्या प्रथमाध्यायाच्या द्वितीय चरणातील " तदशिष्यं संज्ञाप्रमाणत्वात् " या ५३ व्या सूत्रापासून पुढील पाच सूत्रे उपपत्ती देऊन समर्थन करणारी व पूर्वपक्ष सूत्रांचे खंडन करणारी आहेत, तेवढी वगळल्यास इतर सर्व सूत्रे केवळ निर्णयात्मक विधान करणारी आहेत. म्हणूनच पाणिनीचे व्याकरणशास्त्र त्या वेळच्या बोलभाषेतील व वेदांतील शब्दांचे 'साधु' त्व सांगणारे शास्त्र आहे. ही कल्पना महाभाष्यकारापासूनच्या सर्व टीका-कारांनी मांडली आहे. " साध्वनुशासनेऽस्मिन् शास्त्रे साधुत्वमनेन क्रियते ...! " (महाभाष्य १. १. १.) राजवाड्यांनी तर " पाणिनीने कालाकडे (म्हणजे इतिहासाकडे) दुर्लक्ष केले होते. किंबहुना ऐतिहासिक दृष्टीला त्याने मुद्दाम मारून टाकिली होती " असे म्हटले आहे. (प्राकृतिक भाषांचा व वाङ्मयाचा इतिहास, राजवाडे–लेखसंग्रह, पृ. १००)

याच्या उलट राजवाडे भाषेचे केवळ वर्णन करून थांबत नाहीत, तर तिच्या इतिहासाचा शोध घेतात. या संबंधात त्यांनीं आपल्या उपर्युक्त निबंधात म्हटले आहे– " मराठी व्युत्पत्तिकाराला ही यास्कीय दुरवस्था (वैदिक शब्दांची अनु-लोम व निश्चित व्युत्पत्ती किंवा इतिहास देण्याच्या साधनांचा अभाव) ग्राशीत नाही. कारण, मराठीच्या पूर्वीच्या अपभ्रंश व महाराष्ट्री या दोन भाषा मराठी व्युत्पत्तिकाराला...साहाय्य करण्यास अद्यापिहि अवशिष्ट आहेत. शिवाय संस्कृत व वैदिक या सख्ख्या किंवा चुलत भाषाही उपलब्ध आहेत. सबब, प्रतिलोम अनिश्चित व्युत्पत्ती करण्याचे संकट मराठी भाषेच्या व्युत्पत्तिकारावर कोसळण्याचा संभव सुद्धा नाही...तथापि दुसऱ्या एका बाबीत मराठी निरुक्तकाराचा रस्ता

अडचणींच्या घोर व निविड अरण्यातून जातो...त्याला महाराष्ट्री, संस्कृत व वैदिक ह्या तीन-चार भाषांतील अफाट वाङ्मयाच्या निबिड अरण्यातील कोणत्या महाराष्ट्री, संस्कृत किंवा वैदिक झुडुपापासून आपल्या जवळील कोणत्या मराठी धलप्या कातलेल्या आहेत याचा बिनचूक पत्ता लावावयाचा असतो भलती धलपी भलत्याच झाडाची असावी, किंवा एकच धलपी अनेक झाडांची असावी, किंवा अनेक धलप्या एकच झाडाच्या असाव्यात, अशी विविध शंका मराठी व्युत्पत्तिकाराला गांगरवून सोडते. यास्काप्रमाणे असेही असेल, तसेही असेल, असे धरसोडीचे उत्तर देऊन भागत नाही. उत्तर निश्चित हवे असते; कारण ते शक्य आहे हे माहित असते...तात्पर्य, मराठी निरुक्ती यास्कीय निरुक्तीसारखी स्याद्वादी नाही, अद्वैतवादी आहे." (पृ. ९०–१००).

पाणिनीला नसलेली, किंवा असूनही त्याने मारून टाकलेली, ऐतिहासिक दृष्टी आपल्याला आहे व मराठी निरुक्तकाराला ती असलीच पाहिजे अशी सूचना राजवाडे यांच्या वरील लेखात आहे. भाषेचा पूर्वेतिहास शोधण्याचे हे काम कष्टाचे व अवघड आहे याचीही जाणीव अर्थात् त्यांना आहेच. याच लेखात ते पुढे म्हणतात :

"निरुक्तीचे हे कृत्य हुकुमी नाही. वैदिक, संस्कृत, महाराष्ट्री, अर्धमागधी वगैरे ग्रंथ वाचता वाचता पूर्वभाषांतील शब्दांची पश्चात्कभाषातील म्हणजे मराठीतील शब्दांशी सांगड घालून द्यावयाची असते. ही हातोटी केवळ अनुभवाने येणारी आहे. हजारो चुका कराव्या, शेकडोंदा भलत्या पूर्वशब्दाची भलत्याच मराठी शब्दांशी लग्ने लावून द्यावी, व नंतर खरी वधूवरें सापडली असता खोटी लग्ने निर्लज्जपणे मोडून टाकावी, असे टक्केटोणपे खाता खाता शब्दशास्त्राचे जोसपण आंगी बाणत असते; एऱ्हवी नाही. यद्यपि जोसपण आंगी बाणले तथापि मराठीतील वाटेल त्या शब्दाचे महाराष्ट्री किंवा संस्कृत गणगोत कोणीही जोशी ताडकन् व बिनचूक सांगू शकत नाही पूर्वभाषांतील ग्रंथ वाचीत असताना स्मृती, उपस्थिती व कल्पकता या त्रयींची ज्या मानाने कृपा होईल त्या मानाने मराठी शब्दांच्या संस्कृत गणगोताचे टिपण करून ठेवावयाचे असते. अशी टिपणे ज्याने दोन–चार तपे केली त्याला निरुक्ताचार्याच्या पदवीवर न्यायाने हक्क सांगता येतो." (पृ १००–१०१).

वरील उतारा म्हणजे निरुक्ताचार्य किंवा ऐतिहासिक व्याकरणकार या पदवीच्या दिशेने वाटचाल करणाऱ्या राजवाड्यांचे एक प्रकारे आत्मनिवेदनच आहे. त्यात त्यांचे सामर्थ्य व त्यांच्या मर्यादा ही दोन्ही व्यक्त झाली असून त्यांच्या साध्य–साधनांवरही हे आत्मनिवेदन प्रकाश टाकते. दादोबांना 'मराठीचे पाणिनी'

म्हणतात ते पहिलेपणाच्या दृष्टीने, बौद्धिक वैभवाच्या दृष्टीने नव्हे. पाणिनीप्रमाणे मराठी भाषेचे पहिले व्यवस्थापन करण्याचा मान दादोबांकडे जातो. बौद्धिक सामर्थ्याच्या व एकूण तयारीच्या बाबतीत पाणिनीची तुलना राजवाड्यांशीच होऊ शकेल परंतु त्या दोघांत दिसणारे साम्य केवळ पद्धतिविषयक व थोडेफार परिभाषाविषयक, म्हणजेच वरवरचे असून दोघांच्या भूमिकाच भिन्न असल्याने त्यांच्या व्याकरणांचे अंतरंगही भिन्न झाले आहे. हे सांगणे इतकाच प्रस्तुत निबंधाचा हेतू आहे.

卐 卐 卐

७. बखरींच्या अभ्यासाची वाटचाल

—र. वि. हेरवाडकर

मराठी बखरलेखनाचा प्रारंभ शिवपूर्वकालात झाला. शिवकालात त्याची परंपरा निर्माण झाली व पेशवाईत त्याचा विकास झाला. पेशवाईच्या अखेरच्या काळात ही परंपरा खंडित होत असताना स्प्रेंगेल आदी (१७९१) पाश्चात्यांनी मराठ्यांचे इतिहास लिहिले. त्यांपैकी एडवर्ड स्कॉट वेरिंग या इंग्रजाने जुन्या बखरी आणि तदितर ऐतिहासिक साधने मिळविण्याची विशेष खटपट करून आपला 'हिस्ट्री ऑफ दि मराठाज्' हा ग्रंथ इ. स. १८१० साली प्रसिद्ध केला. त्याने या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत (पृ. ९ व १०) होळकराच्या थैलीखेरीज अन्य मराठी बखरी सरळ मनाने व शुद्धभावाने लिहिल्या आहेत असा अभिप्राय दिला आहे.

डफचे युग

पेशवाईच्या अस्तानंतर कॅप्टन जेम्स ग्रँट याने मराठ्यांचा इतिहास लिहिला (स. १८२६). त्याचे मराठी भाषांतर 'मराठ्यांची बखर' या नावाने इ. स. १८२९ साली प्रसिद्ध झाले. डफने आपल्या ग्रंथासाठी महाराष्ट्रातील – विशेषतः सातारची साधने उपयोगात आणिली होती. अत्यंत परिश्रम घेऊन शोधपूर्वक लिहिलेला हा इतिहास तत्पूर्वीच्या इतिहासापेक्षा अधिक पद्धतशीर होता. त्यामुळे तो काही काळ प्रमाण मानिला गेला. या ग्रंथाचा इतका प्रभाव होता की, त्याने इतिहासक्षेत्रात एक युग निर्माण केले. परकीयाने लिहिलेला इतिहास म्हणून तो सर्वतोमुखी गाजला. पण पुढे त्याच्या मर्यादा हळूहळू लक्षात येऊ लागल्या. डफला या देशाची सूक्ष्म माहिती नसल्याने त्याच्या लेखनात अपुरी व चुकीची माहिती येणे स्वाभाविक होते. तथापि हे मान्य करूनही पहिला पद्धतशीर प्रयत्न व पुढील अभ्यासकांना प्रेरणा देण्याचे सामर्थ्य या दृष्टीने डफच्या बखरीचे ऐतिहासिक महत्त्व वादातीत आहे.

अव्वल इंग्रजीच्या पुढील कालात इंग्रजी विद्या आणि कला यांचा प्रसार होऊन शाळा व विद्यापीठे स्थापन झाली. या कालखंडात महाराष्ट्रातील समाज-जीवन संपूर्णपणे ढवळून निघाले. अव्वल इंग्रजीत स्वराज्य जाऊन पारतंत्र्य आल्यावर एक प्रकारची स्तिमितावस्था निर्माण झाली खरी; परंतु इंग्रजी भाषेच्या वाघिणीच्या दुधाने समाजाची मरगळ नाहीशी होऊन त्याला स्वत्वाची तीव्र जाणीव झाली. शिक्षणक्षेत्रातील पहिल्या पदवीधर पिढीला

पाश्चात्यांनी लिहिलेल्या इतिहासातील दोष स्पष्ट दिसू लागले व आपल्या इतिहासाचा अभ्यास करण्याची गरज वाटू लागली. त्यातच मुद्रणकलेच्या आगमनामुळे ऐतिहासिक ग्रंथांच्या प्रकाशनाला आणि पर्यायाने त्यांच्या अभ्यासाला चालना मिळाली. या काळात बखरींचा फारसा अभ्यास झाला नाही, तरी त्यांच्या प्रसिद्धीने सामाजिक जीवनात राष्ट्रीय स्फूर्तीचे वारे खेळू लागले. रघुनाथशास्त्री दात्येकृत शालिवाहन चरित्र (१८४०), नाना फडनवीस यांची बखर (मॅक्डोनल्डचे भाषांतर, १८५२) व विष्णू परशरामशास्त्री पंडितकृत नाना फडनवीस ह्यांची संक्षिप्त बखर (१८५९) ही तत्कालीन प्रकाशने होत. तसेच इनामकमिशनसाठी त्या काळात निरनिराळ्या घराण्यांच्या कैफियती तयार झाल्या.

यानंतर मराठ्यांच्या इतिहासाच्या अभ्यासाचा एक अभिनव प्रयत्न म्हणजे डेक्कन कॉलेजातील विद्यार्थी नीळकंठ जनार्दन कीर्तने यांची ग्रँट डफकृत मराठ्यांचे बखरीवर टीका (१८६७) हा होय. कीर्तन्यांनी पूना यंग मेन्स असोसिएशनच्या विद्यमाने कृष्णशास्त्री चिपळूणकरांच्या अध्यक्षतेखाली हा निबंध वाचून डफच्या बखरीचे गुणदोष विवेचन केले. डफने शिवाजीविषयक प्रतिकूल भाग बहुतेक मुसलमान बखरकार किंवा त्यांचे अनुयायी यांच्या लिहिण्यावरूनच घेतला आहे, त्याने मराठी बखरकारांचे म्हणणे जमेस धरलेच नाही, असा त्यांचा एकंदर रोख होता. अस्सल कागदपत्रांच्या अभावी ही टीका तांत्रिक आणि त्रोटक होती. आपले लेखन कित्येक ठिकाणी संदिग्ध असल्याचे ते प्रस्तावनेत म्हणतात. वस्तुतः त्यांनी आपल्या निबंधाला 'मराठ्यांचे इतिहासाविषयी थोडेसे निरूपण हे दिलेले पर्यायी नाव अधिक अर्थपूर्ण होते. एका दृष्टीने बखरींच्या अभ्यासाचा हा प्रयत्न विशेष महत्त्वाचा होता. कारण त्यात इतिहासाच्या अभ्यासाची वास्तवदृष्टी होती. अर्थातच परकीयांच्या लेखनाची ही तीव्र प्रतिक्रिया होती; पण त्यामुळे बखरींच्याच नव्हे, तर एकूण मराठ्यांच्या इतिहासाकडे सर्वांचे लक्ष वेधले. इ. स. १८७० मध्ये हनुमंतस्वामीकृत रामदासस्वामींचे चरित्राची बखर व त्याच सुमारास काशीराजाच्या बखरीचे मराठी तर्जुमे विविधज्ञानविस्तारात (१८७१) व लोकहितवादीकृत पानिपतची लढाई (१८७७) असे प्रसिद्ध झाले. त्यातच विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांच्या निबंधमालेतील 'इतिहास' या निबंधाने भर पडली. या सर्वांचा परिणाम होऊन इतिहासाच्या अभ्यासाला वेग आला.

काव्येतिहाससंग्रहाची कामगिरी

निबंधमाला सुरू झाल्यावर चार वर्षांनी जन्मास आलेल्या 'काव्यतिहाससंग्रह' (१८७८) या मासिकाने बखरींच्या प्रकाशनाला आणि तत्संबंधित अभ्यासाला एक निराळे क्षेत्र मिळवून दिले. विष्णुशास्त्री व रावबहादूर काशिनाथ नारायण

साने आदी मंडळींच्या प्रयत्नाने निघालेल्या काव्येतिहाससंग्रहाचे ध्येय अप्रकाशित जुनी काव्ये आणि ऐतिहासिक साधने (बखरी व कागदपत्रे) प्रसिद्ध करण्याचे होते. साने यांनी कसोशीने संपादन केलेल्या बखरींचे प्रकाशन त्यात क्रमशः झाले. बखरींच्या निरनिराळ्या नकला मिळवून, त्यांची पाठनिश्चिती करून त्यांवर ऐतिहासिक पदटीपा त्यांनी दिल्यामुळे बखरींच्या अभ्यासाला ठसठशीत आरंभ झाला. त्याचा प्रचार होऊन समाजाला इतिहासाची गोडी लागली. काव्येतिहास-संग्रहात एकूण तेवीस ऐतिहासिक ग्रंथ प्रसिद्ध झाले.

रावबहादुरांचे हे संपादन मर्यादित होते. कारण त्यात इतिहासाचे शास्त्रीय अंग नव्हते. शिवाय त्यात माहितीचा अपुरेपणा होता. बखरींतील मराठीच्या संदर्भात इतर भाषांचा स्थूल परिचय मात्र त्यात होता. तथापि याची उणीव त्यांनी पुढे काव्येतिहाससंग्रहात प्रकाशित झालेल्या बखरी इष्ट त्या सुधारणांसह स्वतंत्र ग्रंथरूपाने प्रसिद्ध करून बव्हंशी भरून काढली.

काव्येतिहाससंग्रहकारांनी बखर प्रकाशनात केलेल्या सुधारणा म्हणजे जे पाठ बरे वाटले ते घेणे, विषयानुरोधाने परिच्छेद (कलमे) पाडणे, त्यांना क्रमांक देणे, अश्लील शब्द वा वाक्ये गाळून त्यांच्या जागी फुल्या देणे आणि शुद्धलेखनात फेरफार करणे. तर (संकेतबोधक) व तरी (विरोधदर्शक) यांत मोडी लेखक फरक करीत नाहीत. म्हणून तर बद्दल ऱ्हस्व तरि व तरीबद्दल दीर्घ तरी अशी रूपे ठेवणे, संस्कृत ब्राह्मणमधील 'ह्म' कायम ठेवणे व म्हणून यातील 'म्ह' मराठीप्रमाणे ठेवणे, शब्दाच्या अंती इ,उ हे ऱ्हस्व असल्यास ते कोणत्याही भाषेतील असले तरी मराठी रिवाजाप्रमाणे दीर्घ करणे, संस्कृत व्यंजनान्त शब्द मराठीत नसल्याने स्वरान्त ठेवणे ही त्यांच्या शुद्धलेखनाची उदाहरणे होत. ग्रंथाचे नामकरण आणि पदटीपांत पाठभेद हीही त्यात आढळतात. भाऊसाहेबांच्या बखरीत त्यांनी अनुक्रमणिका, युद्धाचा नकाशा व फार्शी शब्दकोश जोडली आहेत. साने यांनी बखरींच्या अभ्यासार्थ हे सारे केले असले, तरी त्यात एक दोष राहून गेला. तो असा की, बखरींच्या मूळ संहितेचे स्वरूप बरेचसे बदलून गेले. तिची भाषा आधुनिक बनली. या कालात विविधज्ञानविस्तारात क्रमशः प्रसिद्ध होणाऱ्या नीळकंठराव कीर्तन्यांच्या संग्रहातील सप्तप्रकरणात्मक चरित्राची पहिली आवृत्ती (१८८२) व काशिनाथ त्रिंबक तेलंग यांचे ग्लीनिंग्ज फ्रॉम मराठा क्रॉनिकल्स (१८९३) ही प्रसिद्ध झाली.

कागदपत्रांचा कालखंड

महाराष्ट्रातील इतिहासाच्या अभ्यासाला इ. स. १८९५ ते इ. स. १९०० या अवधीत नवीन वळण लागले. कारण त्या वेळी बखरीचे युग संपून कागद-

पत्रांचा जमाना सुरू झाला. वस्तुतः काव्येतिहाससंग्रहाने पेटविलेली ती ज्योत होती काव्येतिहाससंग्रह इ. स. १८८९ मध्ये बंद पडल्यावर दत्तात्रय बळवंत पारसनीस व हरिभाऊ आपटे यांनी डेक्कन व्हर्न्याक्युलर ट्रान्सलेशन सोसायटीच्या विद्यमाने इ. स. १८९८ मध्ये भारतवर्ष हे मासिक काढले. चौसष्ट पृष्ठांच्या या मासिकात चोवीस पाने जुन्या बखरी, ऐतिहासिक पत्रे, यादी इत्यादिकांच्या प्रकाशनास मिळाली होती. यात सुमारे दहा–पंधरा बखरी प्रसिद्ध झाल्या. त्यांपैकी ९१ कलमी बखर आणि गोविंद खंडेराव चिटणीस-विरचित शाहूमहाराजांची बखर या प्रमुख होत्या. हे मासिक दोन वर्षे चालले. या सुमारास श्रीशिवदिग्विजय (१८९५) व श्रीशिवाजीप्रताप (१८९५) या बखरी प्रसिद्ध झाल्या. याच वेळी न्या. रानडे यांनी डफच्या इतिहासामुळे निर्माण झालेल्या गैरसमजाचे निराकरण 'राईज ऑफ दि मराठा पॉवर' (१९००) हा ग्रंथ लिहून केले.

भारतवर्षानंतर इ. स. १९०८ साली पारसनिसांचे 'इतिहाससंग्रह' हे मासिक निघाले. या मासिकात ऐतिहासिक पत्रव्यवहाराबरोबर बखरीही प्रसिद्ध झाल्या. त्यांपैकी जावलीकर मोरे यांची छोटी बखर व बापू कान्हो यांचे आत्मवृत्त या मुख्य होत. हे मासिक सुमारे आठ वर्षे चालले. याच वेळी वासुदेवशास्त्री खरे यांनी हरिवंशाची बखर (१९०९) प्रसिद्ध केली. या अगोदर तंजावरकडील भोसलेवंशचरित्र (१९०७) ही बखर प्रसिद्ध झाली.

राजवाड्यांची बखरमीमांसा

या कालखंडात विश्वनाथ काशिनाथ राजवाडे यांनी केलेले इतिहास-संशोधनाचे कार्य अत्यंत मोलाचे आहे. त्यांनी मराठ्यांच्या इतिहासाची साधने प्रसिद्ध करून त्यांना विवेचक प्रस्तावना लिहिल्या.

राजवाड्यांच्या पहिल्या खंडात कीर्तन्यांची डफवरील टीका विस्तृत नसली तरी ती डफच्या ग्रंथातील दोष दाखविण्यास उपयोगी पडते. त्यातील हिंदू लोकांच्या भित्रेपणाविषयी व हिंदुस्थानातील निरनिराळ्या राष्ट्रांच्या स्वतंत्र अस्तित्वाविषयी या टीकाकारांचे म्हणणे सयुक्तिक व सशास्त्र आहे असे ते म्हणतात. राजवाड्यांच्या मते कालविपर्यासाचा दोष, मोठमोठ्या मोहिमांचे अज्ञान व सापेक्षदृष्ट्या कोणत्या प्रसंगाला किती महत्त्व द्यावे याची नुमज हे ग्रँट डफचे दोष आहेत. त्याने आपला इतिहास भौतिक पद्धतीने लिहिला व तोही अपूर्ण झाला. मात्र मराठी बखरींपेक्षा त्याचा इतिहास जास्त व्यवस्थित आहे. पुढे महाराष्ट्रात स्वदेशाच्या इतिहासाची आस्था अठराव्या शतकात व एकोणि-साव्या शतकाच्या पहिल्या चतुर्थात बरीच होती व तत्समाधानार्थ बखरी निर्माण झाल्या. अक्षर चांगले झाले म्हणजे मुलाकडून एक तरी बखर लिहून घेण्याचा

परिपाठ होता अशीही माहिती ते देतात. ते एकूण ४२ बखरी छापून झाल्याचे सांगतात. पानिपतविषयक बखरींचे दोष दाखवून एकंदर बखरींतील माहिती असंबद्ध, परस्परविरोधी, संदिग्ध व प्रायः अविश्वसनीय असल्याने एक अस्सल चिटोरे सर्व बखरींच्या बहुमताला हाणून पाडण्यास बस्स आहे असा निष्कर्ष ते काढतात व कागदपत्रांचे महत्त्व सिद्ध करतात.

सहाव्या खंडात त्यांनी बखरींसंबंधी थोडी अधिक चर्चा केली आहे. त्यांच्या मते बखर हा शब्द बक–बकणे, बोलणे या धातूपासून निघाला असून फार पुरातन काली बखरी तोंडाने बोलत असत, हाताने लिहीत नसत. यापेक्षा मुसलमानांच्या सहवासाने त्यांच्या तवारिखा पाहून मराठ्यांनीही बखरी लिहिण्याचा प्रघात पाडला हे त्यांनी पहिल्या खंडात मांडलेले मत अधिक ग्राह्य होय. प्रस्तुत शब्द मूळ खबर (अरबी) या शब्दाचा वर्णविपर्यय असल्याने, तद्वतच त्यातील परकीय कल्पना लक्षात घेता त्यांचे पूर्वोक्त मत मान्य करणे कठीण आहे. त्यांनी अत्यंत जुनी म्हणून उल्लेखिलेल्या शालिवाहनाच्या बखरीची भाषा परंपरेने आधुनिक केलेली दिसते हे त्यांचे म्हणणे बरोबर दिसते. कारण भारत इतिहास संशोधक मंडळाच्या संग्रही असलेल्या तिच्या एका नकलेवरून हे सिद्ध होते. शालिवाहनापुढील बखरी महानुभावांनी लिहिलेल्या सिंधणादी यादवांच्या असून त्यांची काही पाने आपण पाहिल्याचे ते म्हणतात. हेमाडपंताच्या बखरीचाही ते उल्लेख करतात. परंतु त्या उपलब्ध नाहीत.

राजवाड्यांनी प्रस्तुत खंडात भोसल्यांच्या उदयापासून मराठेशाहीच्या अस्तापर्यंत निरनिराळ्या प्रसंगांवर दोन अडीचशे बखरी झाल्याचे म्हटले आहे. या बखरीत पाच-पंचवीस ओळींच्या त्रोटक ते हजार हजार पानांच्या बाडांपर्यन्त संक्षिप्त व विस्तृत इतिहास आले आहेत. ते बखर ही संज्ञा स्थूल अर्थानें गृहीत धरतात. कारण त्यात टिपणे, रोजनिशा इत्यादी त्रोटक वृत्तान्ताबरोबर ऐतिहासिक लेखसंग्रह, सन्तचरित्रे यांचाही अंतर्भाव केलेला आढळतो. या बखरकारांनी सत्याचा अपलाप जाणूनबुजून कोठेही केला नसल्याचे ते नमूद करतात. बखरीतील विधाने अविश्वसनीय भासण्याचे कारण त्या लेखकांच्या ज्ञानाची व्याप्ती हे होय. युरोपातील राष्ट्रांच्या जून्या बखरींपेक्षा या अधिक विश्वसनीय आहेत. अन्य देशांच्या इतिहासाचे लेखन मानवसमाजाच्या इतिहासाच्या दृष्टीने महत्त्वाचे आहे हे युरोपियन इतिहासकारांना ठाऊक होते. मराठी बखरकारांना ते स्वप्नातसुद्धा आले नाही, म्हणून परदेशस्थ समाजाची एकही बखर त्यांनी लिहिली नाही. त्यांच्या बखरीचे रूप एकाच मासल्याचे असून संशोधनाभावी अवलोकन, पृथक्करण, टीका व पद्धती यांचा मागमूसही त्यांत नाही. अशी राजवाड्यांची विचारसरणी आहे.

त्यांच्या चौथ्या खंडात या विषयाची सूक्ष्म चर्चा आढळते. त्यात त्यांनी लेखनपद्धतीदृष्टचा बखरींचे वर्गीकरण केले आहे. विश्वसनीयतेच्या दृष्टीने समकालीन बखरींचा ते पहिल्या वर्गात अंतर्भाव करतात. माहितगारांनी लिहिलेल्या या बखरींना मर्यादा आहेत. अस्सल कागदपत्रांच्या अभावी या बखरी विश्वसनीय मानण्यास हरकत नाही. सभासदाची बखर, भाऊसाहेबांची कैफियत व बखर या प्रकारच्या होत. दुसऱ्या वर्गाच्या बखरी म्हणजे कणोपकर्णी ऐकलेल्या वृत्तांतांची बाडे. या उत्तरकालीन असल्याने मिळेल ती माहिती व सुचेल ती क्लृप्ती या न्यायाने त्या लिहिलेल्या असतात. ऐतिहासिक सत्याचा त्यांत निर्णय नसतो. एखाद्या माहितीच्या अभावी त्या प्रमाण मानाव्या लागतात. पेशव्यांची बखर (सोहनी), दाभाडे व गायकवाड यांच्या हकीगती ही याची उदाहरणे. तिसऱ्या प्रकारच्या बखरींत जुन्या बखरींतील किंवा टिपणातील माहिती जशीच्या तशी अथवा काही फेरफार करून दिलेली असते. उदाहरणार्थ, सप्तप्रकरणात्मक चरित्र (चिटणीस), शिवदिग्विजय आणि शिवप्रताप.

राजवाड्यांनी उपरिनिर्दिष्ट प्रकारांपैकी तिसऱ्या वर्गाच्या बखरींच्या प्रामाण्याची विस्तृत चर्चा या खंडात केली आहे. याचे कारण त्या मराठ्यांच्या आद्यकालास उद्देशून आहेत, शिवाय त्यांची चर्चा आवश्यक तेवढी झाली नाही असे ते देतात. सभासदी बखर, सप्तप्रकरणात्मक चरित्र व शिवदिग्विजय या बखरी त्यांनी महत्त्वाच्या मानिल्या आहेत. संदिग्धपणा व परस्पर विरोध हे त्यांतील दोष असले, तरी त्याला लेखक सर्वस्वी जबाबदार नसून त्या प्रसिद्ध करणाऱ्या संपादकांकडे त्याचा वाटा अंशतः आहे. कारण मोडी वाचनाच्या चुकांबरोबर बखरींच्या नकलांवरून त्या छापलेल्या दिसतात. राजवाड्यांचे हे म्हणणे रास्त होय. काळ, स्थल, व्यक्ती आणि सामान्य सिद्धांत या संदर्भात त्यांनी बखरींचे परीक्षण करून त्यांतील दोष दाखविले आहेत. त्यांचे शोधन करण्यास ते काही तोडगे सुचवितात. ते बखरींच्या अभ्यासास उपयुक्त ठरतील. त्यांच्या विवेचनाचा सूर प्रामुख्याने पत्रे, यादी वगैरे बहिःप्रमाणाचा आधार घेण्याच्या संबंधात आहे. त्यांनी उल्लेखिलल्या दोषांविषयी असे म्हणता येईल की, हा बखरकारांचा दोष नसून कालाचा आहे. इतिहासशास्त्राचा अभ्युदय आंग्लकालात झाला हे या संदर्भात लक्षात घ्यावयास हवे. या खंडात चिटणिसांच्या बखरीत आलेल्या 'महाराष्ट्र धर्म' या शब्दाची चिकित्सा करून त्याचा अर्थ कर्तव्य व शके १५७१ त त्याचे नामकरण हे सप्रमाण सिद्ध केले आहे.

एक अस्सल चिटोरे सर्व बखरींच्या बहुमताला हाणून टाकण्यास बस्स आहे हे त्यांचे विधान मर्यादित अर्थाने घेतले पाहिजे. बखरी या सामान्यतः उत्तरकालीन

असतात. व अस्सल कागदपत्रे ही समकालीन असतात हे खरे. कागदपत्रांनी खोटा ठरविलेला बखरींतील भाग त्याज्य ठरणे इष्ट आहे. मात्र त्यांतील खोटा न ठरलेला भाग तो तसा ठरेपर्यंत खरा मानिला पाहिजे. निदान त्यास संशयाचा फायदा मिळावा. अनेक कागदपत्रांच्या साहाय्याने ऐतिहासिक घटनांची संगती लावणे दुर्धर होते. घटनांची जुळणी करून संगतवार इतिहासलेखन करण्यास बखरींचाच आधार घेणे सोपे जाते. घटनांचा तपशील कागदपत्रांपेक्षा बखरीत अधिक मिळणे शक्य असते. या दृष्टीने बखरींचे महत्त्व स्वयंभू आहे. ऐतिहासिक लेखनाची परंपरा बखरीनीच निर्माण केली हे नाकारता येणार नाही. बखरींतील काही भाग कोठे कोठे अस्सल प्रमाण असू शकेल असे राजवाडे म्हणतातच. (चौथा खंड). तात्पर्य, बखरींचे प्रामाण्य काही विशिष्ट मर्यादेपर्यंत असू शकते.

राजवाड्यांनी होळकराची थैली, चेऊलची बखर (तिसरा खंड), पेशव्यांची बखर (बाळाजी गणेश कारकून),पेशवाईच्या अखेरची अखबार (वेंकट बल्लाळ) आणि शके १७३८ सालातील हकीगत (चौथा खंड) या बखरी प्रसिद्ध केल्या. महिकावती ऊर्फ माहीमच्या बखरीचे संपादन करून तिच्या प्रस्तावनेत त्यातील राजकीय व सामाजिक स्वरूपाची सविस्तर चर्चा त्यांनी केली आहे. कोकणच्या इतिहासावर नवा प्रकाश टाकणाऱ्या या ग्रंथात इतिहासशास्त्र व समाजशास्त्र या विषयांचा त्यांचा सखोल अभ्यास दिसतो. त्यांच्या साऱ्याच लेखनात त्यांच्या तीव्र बुद्धिमत्तेचा प्रत्यय येतो. राजवाड्यांचा बखरींचा अभ्यास निश्चित क्रांतीकारक होता.

मराठ्यांच्या इतिहासाचे अभ्यासक सी. ए. किंकेड यांनी आपल्या 'दि टल ऑफ दि तुलसी प्लँट अँड अदर स्टडीज' (१९१६) या ग्रंथात दाभाड्यांच्या व पिलाजी गायकवाडांच्या बखरींचा परिचय करून दिलेला आढळतो. बखर या शब्दाचे मूळ आपणांस ठाऊक नाही. परंतु दक्षिणेतील घराण्यांच्या इतिहासाला ती संज्ञा देतात आणि ग्रँट डफने मिळविलेल्या अनेक ठेव्यांपैकी तो एक होता असे ते म्हणतात. वा. सी. बेंद्रे यांच्या साधनचिकित्सा (१९२८) या ग्रंथात शिवकालीन विषयांवरील बखरींच्या संदर्भात बखरींतील दोषांची कारणमीमांसा आहे. मात्र लेखकाला ऐतिहासिक साधन म्हणून बखरीचे महत्त्व मान्य आहे. बखरी म्हणजे चरित्रग्रंथ या त्यांच्या व्याख्येत अव्याप्तीचा दोष दिसतो.

बखरींचा वाङ्मयीन अभ्यास

बखरींच्या ऐतिहासिक अभ्यासाप्रमाणे त्यांचा वाङ्मयीन अभ्यास हळूहळू होऊ लागला. विनायक लक्ष्मण भावे यांनी आपल्या महाराष्ट्र-सारस्वतातील

(१९१९) गद्य–सारस्वत या प्रकरणात बखरींची चर्चा केली आहे. त्यात पुरवणीकार डॉ. शं. गो. तुळपुळे यांनी भर घालून तो ग्रंथ अद्ययावत केला. या ग्रंथाचे मराठी साहित्याच्या इतिहासातील स्थान कायम राहील. विद्यापीठीय स्तरावर त्याचा अभ्यास होतो ही एकच गोष्ट त्याच्या श्रेष्ठत्वाची गमक होय. भावे यांनी शेडगावकर बखर (मराठी दप्तर रूमाल १, १९१७) प्रसिद्ध केली. इतिहास आणि ऐतिहासिक या मासिकातील पेशवाईची अखेर (१९१८) ही बखर याच सुमारास प्रसिद्ध झाली.

विद्यापीठीय क्षेत्रात बखरी आरंभापासून शिकविल्या जात. पण त्यांचा पद्धतशीर अभ्यास अलीकडे सुरू झाला. मराठी बखरीचे संपूर्ण विवेचन करणारा डॉ. र. वि. हेरवाडकरांचा मराठी बखर (१९५७) हा प्रबंध अशा स्वरूपाचा आहे. प्रस्तुत प्रबंधाची मूळ बैठक बखरींचा वाङ्मयीन अभ्यास अशी असली, तरी त्यातील ऐतिहासिक माहिती बिनचूकपणे पारखण्याचा प्रयत्न त्यात आढळतो. त्यातील मध्ययुगीन आंग्ल बखरींची माहिती नवीन आहे, शिवाय सुमारे दीडशे प्रकाशित व अप्रकाशित बखरींची कालक्रमानुसार यादी त्यांनी प्रसिद्ध केली. डॉ. श्री. रं. कुलकर्णी यांच्या प्राचीन मराठी गद्यप्रेरणा आणि परंपरा (१९७०) या ग्रंथातील पौराणिक परंपरा या प्रकरणात पुराणे आणि बखरी यांतील साधर्म्य सोदाहरण दाखविले आहे. बखरवाङ्मय हे पौराणिक परंपरेतून उदयाला आलेले असून पुराणोक्त धर्म (धर्मरक्षण) ही बखरकारांची प्रेरणा होती असे लेखकाचे मत आहे. वस्तुतः हे शिवशाहीचा इतिहास सांगणाऱ्या बखरींना थोडे फार लागू पडेल. इतरांना नाही. पौराणिक संस्कारांमुळे बखरकार लेखन करीत असले, तरी ते लेखन वास्तव म्हणजे राजकीय वातावरणात, आज्ञेने झाले हे नजरेआड करता येणार नाही. या दृष्टीने ऐतिहासिक धटना हीच त्यांची प्रेरणा मानणे भाग आहे.

बखर शब्दाची एक नवी व्युत्पत्ती डॉ. कुलकर्णी सुचवितात. त्यांच्या मते आपल्या इकडील जुन्या पत्रलेखनातील क्षेम या अर्थी फार्शी बिलखैर अथवा बखैर या शब्दाचे ते रूढ रूप असावे. त्यांची दुसरी व्युत्पत्ती अशी की, पूर्वी चर्मलेखनासाठी बकरीचे चामडे असण्याची शक्यता आहे. बकरीचा अरबी प्रतिशब्द बकर त्याचाच बखर हा रूढ उच्चार होय. अर्थात् निश्चित पुराव्याच्या अभावी हे मत कल्पनाजन्य म्हणावे लागेल. ते अनुमान असल्याचे लेखक म्हणतातच. चरित्र-आख्यानपर, प्रसंगवर्णनपर, वार्तापत्रे, उपदेशप्रधान साहित्य आणि सांप्रदायिक व भक्तिपर या त्यांनी केलेल्या बखरींच्या वर्गीकरणाबाबत मतभेद होऊ शकेल. परंतु एक आगळा दृष्टिकोन म्हणून यातील मते चिंत्य होत.

डॉ. यू. म. पठाण यांच्या बखरींतील फार्सीचे स्वरूप (१९७३) या प्रबंधात बखरींवरील फार्शीच्या परिणामाचा भाषाशास्त्रीय अभ्यास आहे. त्यांच्या मते

फार्शी–मराठी संबंध मुसलमानांच्या राजवटीपूर्वी होता. फार्शीच्या उच्चार-प्रक्रियेचा व शब्दसिद्धीचा पुनर्विचार यात केला असून काही फार्शी वर्णांसाठी मराठीत योग्य लिपिचिन्हे निश्चित केली आहेत. बखरींतील फार्शी शब्दांची विस्तृत सूची देऊन मराठीने अरबी, फार्शी शब्द घेऊन त्यावर आपले संस्कार कसे केले ते स्वतंत्रपणे मांडले आहे. यातील फार्शी शब्दांचे विषयवार वर्गीकरण असलेले शब्दसंग्रह हे प्रकरण नाविन्यपूर्ण म्हटले पाहिजे. शेवटी फार्शी–मराठीच्या एकपिंडत्वामुळे परकेपणा नाहीसा होऊन त्यांच्या साहचर्यामुळे मराठी भाषा समृद्ध झाली असा निष्कर्ष काढला आहे.

महाराष्ट्र साहित्यपरिषदेने प्रसिद्ध केलेल्या मराठी वाङ्मयाच्या तिसऱ्या खंडातील (१९७३) बखर–वाङ्मय या प्रकरणात डॉ. ग्रामोपाध्ये वैशिष्टयपूर्ण बखरींची अभ्यासपूर्ण चर्चा करतात. बखरलेखन इतिहासही नाही तशीच ललितकृतीही नाही. त्या दोघांचे गुणविशेष असलेला तो एक वेगळा लेखनप्रकार असल्याचा निष्कर्ष ते काढतात. यात जावलीकर मोरे यांची छोटी बखर आणि श्रीमंत नारायणराव पेशवे यांची बखर यांचा निर्देश नाही.

अलीकडे प्रसिद्ध झालेल्या गतिमानी (१९७६) या द. ग. गोडसे यांच्या ग्रंथात इतिहास व शैली यांच्या संदर्भात ९१ कलमी बखरीचे स्वरूप मार्मिकपणे उलगडून दाखविले आहे. लेखकाच्या मते ही बखर नसून आख्यान होय. तशीच ती ९१ कलमी नसून ९० कलमी आहे. शिवाय ही कलमे नसून प्रकरणे होत. ही बखर जिवंत, अकृत्रिम अशा शैलींच्या बोली भाषेत असल्याचे लेखक म्हणतो. सामान्यांसाठी ती असल्याने राज्याभिषेकासारख्या प्रसंगाला तीत फारसे स्थान नाही. शिवकालीन भावविश्वाच्या त्यात छटा व्यक्त होतात. तीत उत्कंठा व सूत्रमयता असून त्या युगातील शक्तिमानताही दिसते. लेखकाने शिवकालीन शैलीचा शक्तिभार आणि गतिमानता तीत असल्याचे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे. सारांश, एकाच कालखंडातील भाषा (बोली), रेषा (लिपी) व स्वर (संगीत) यांची चिकित्सा करून भावविश्व व आविष्कार यांच्यांतील संबंध यात स्पष्ट केले आहेत. पेशवेकालीन नकलेचे प्रामाण्य व अपरिचित गूढार्थवाचक शब्दांच्या वापरामुळे आलेली क्लिष्टता हे दोष त्यात आढळतात. परंतु आशयनिष्ठ आविष्काराच्या विनियोगाचा एक अभ्यास म्हणून हा ग्रंथ मोलाचा ठरतो-

बखरींचे संपादन

बखरीचे संपादन हे त्या लेखनप्रकाराच्या अभ्यासाचे एक निराळे अंग आहे. त्या त्या बखरींची सूक्ष्म चिकित्सा अशा अभ्यासात दिसते. तथापि अशा

संपादनाची आवश्यकता अभ्यासक्रमात नेमलेल्या बखरींपुरती मर्यादित असते. विद्यापीठांत मराठी विषयात बखरींचा वाङ्मयीन अभ्यास अपेक्षित असल्याने अशा संपादनात वाङ्मयीन दृष्टिकोणाला प्राधान्य मिळणे साहजिकच आहे. तथापि त्यामुळे बखरीचे ऐतिहासिक अंग उपेक्षित राहते. काही इतिहासाभ्यासकांनी संपादित केलेल्या बखरींत या उलट परिस्थिती आहे. आजवर बखरींचे संपादन शं. ना. जोशी, वि. स. वाकसकर, गं. गो. नाईक, डॉ. पठाण, डॉ. भीमराव कुलकर्णी, डॉ. वि. म. कुलकर्णी, डॉ. अ. रा. कुलकर्णी, डॉ. अ. ना. देशपांडे, र. मु. जोशी, डॉ. रा. चिं. ढेरे व डॉ. हेरवाडकर इत्यादी मंडळींनी अभ्यासूपणाने केले आहे. अशाच प्रकारचा अभ्यास प्राचीन साहित्यातील वेच्यांच्या संपादनांतील त्यांना लिहिलेल्या चिकित्सक प्रस्तावनांत दिसतो. यादृष्टीने डॉ. तुळपुळे यांचे प्राचीन मराठी गद्य (१९४९) व डॉ. गं. ब. ग्रामोपाध्ये यांचे मराठी बखर गद्य (१९५२) ही पुस्तके उल्लेखनीय आहेत.

स्फुट लेखन

नियतकालिकांतून बखरविषयक लेखन आढळते. मनोरंजनातील (एप्रिल १९११) भालचंद्र यांच्या बखरकारांची मुलाखत या लेखात सभासदादि काही बखरींचा वाङ्मयीन परिचय आहे. लेखकाच्या मते बखरग्रंथ हे लिहिता वाचता येणाऱ्या महत्त्वाकांक्षी तरुण मराठ्याची मने विकसित करणारी विद्यापीठे होत. सह्याद्रीतील (डिसेम्बर १९४८) भाऊसाहेबांची बखर या लेखात प्रा. द. सी. पंगू यांनी त्या बखरींचे प्रामुख्याने वाङ्मयीन दृष्टिकोणातून परीक्षण केले आहे. प्रा. चंद्रशेखर बर्वे यांच्या महाराष्ट्र साहित्य पत्रिकेच्या अंकातील (जाने. मार्च १९६८) बखरींचे वाङ्मयीन आकलन या लेखात पेशव्यांची बखर (सोहनी), सप्तप्रकरणात्मक चरित्र व भाऊसाहेबांची बखर या बखरींतील पृथगात्मतेचे व बलस्थानाचे विवेचन असून बखरींच्या आकलनाचे मार्ग व पद्धती यांचे स्पष्टीकरण आहे. हे विवेचन संपूर्ण नसले, तरी बखरींच्या वाङ्मयीन आकलनाचा तो एक अभिनव प्रयत्न होय. नवशेकोकन (मे १९७५) या उर्दू मासिकातील मराठी बखरींवरील लेखात प्रा. युनुस आगासकर यांनी बखरींचे स्वरूप व त्यांतील फार्शी अरबी शब्द यांसंबंधी केलेली चर्चा आढळते. उर्दू व मराठीचा सुसंवाद घडविण्याच्या दृष्टीने प्रस्तुत लेख स्वागतार्ह आहे.

मुंबईच्या एशियाटिक सोसायटीच्या जर्नलमधील (१९७४) डायनॅमिक्स ऑफ दि बखर लिटरेचर हा डॉ. हेरवाडकरांचा निबंध वाङ्मयीन दृष्टीने लिहिला आहे. त्यात बाह्यमूलतत्त्व (दि आउटर), अंतर मूलतत्त्व (दि इनर), कार्यशक्ती (एनर्जी) व, समतोल (बॅलन्स) या इंग्रजी साहित्यसमीक्षेतील लेखकाच्या

मानसिक घडणीच्या संदर्भातील मूलतत्त्वांच्या कसोटीवर मराठी बखरींची सोदाहरण चिकित्सा आहे. शेवटी ही मूलतत्त्वे केवळ एकएकटी नसून संमिश्र असू शकतात असे सुचविले आहे. हा अभ्यास नवीन म्हटला पाहिजे. मुंबई विद्यापीठाच्या छत्रपती शिवाजी कॉरोनेशन टरसेंटेनरी कमेमोरेशन व्हॉल्यूम (१९७४–७५) या ग्रंथातील बखर्स अॅन्ड कॉरोनेशन या लेखात दि. वि. काळे यांनी शिवराज्याभिषेकाच्या संदर्भात बखरींचे विवेचन केले आहे. बखरींत पौराणिक थाटांची तांत्रिक वर्णने आहेत. त्यात एकवाक्यता नाही. शिवाय त्यात शिवराज्याभिषेक या घटनेचे राजकीय महत्त्व प्रस्थापित केले नाही. पण बखरींच्या पाठशुद्ध आवृत्तींनीच बखरीचा अभ्यास होईल असे यातील प्रतिपाद्य आहे. प्रमुख बखरकार आपल्या लेखनाला बखर न म्हणता वर्तमान, वृत्तांत, परंपरा अशांसारखी नावे देतात. सभासदाने चरित्र हे नाव दिले आहे असे लेखक म्हणतो. वस्तुतः सभासदी बखरीत शेवटी ' ही बखर संपूर्ण जाहली ' असा स्पष्ट उल्लेख आढळतो. एका ऐतिहासिक घटनेच्या संदर्भात विविध बखरींची तौलनिक चर्चा या दृष्टीने मात्र हा लेख महत्त्वाचा ठरतो.

नवभारत मासिकातील (फेब्रुवारी, १९७६) चारणकाव्य आणि बखरगद्य या लेखात प्रा. पुरुषोत्तम शेठ यांनी राजस्थानातील चारणकवींचे (डिंगल भाषेतील) पद्यात्मक रासोग्रंथ आणि महाराष्ट्रातील बखरनवीसांचे गद्यात्मक बखरग्रंथ यांचे तौलनिक विवेचन केले आहे व त्यांत भिन्न भाषांतील या दोन वाङ्मयप्रकारांची प्रकृती व आत्मा परस्परांशी कसा मिळताजुळता आहे हे सविस्तर सांगितले आहे. अर्थातच त्यात या दोहोंतील विरोधापेक्षा साम्याला अधिक महत्त्व दिलेले आढळते. लेखकाने मूळ प्रेरणा (तत्कालीन घटना), आचार–विचारांचा आलेख, अकृत्रिम सहजता, अभिव्यक्तीचे सौंदर्य, नाट्यात्मकता इत्यादी बाबतींत त्यांत दिसून येणाऱ्या समानधर्मी लेखनविशेषांची सोदाहरण चर्चा केली आहे. मात्र यातील ' बखरकार...तलवारबहाद्दरही होते ' हे विधान अनैतिहासिक होय. शिवाय बखरींबरोबर पोवाड्यांचा व चारणकाव्यातील ख्यात (वीरांची बिरुदावली) व बात (युद्धाच्या वार्ता) यांचा प्रस्तुत लेखात विचार झाला असता तर विषयाच्या पूर्ततेच्या दृष्टीने ते इष्ट ठरले असते. असे असूनही एका नव्या विषयाच्या संदर्भात प्रस्तुत लेख महत्त्वाचा मानिला पाहिजे. ' काव्येतिहाससंग्रह ' आणि मराठी बखर या नवभारतातील (नोव्हेंबर १९७६) लेखात डॉ. ग्रामोपाध्ये यांनी काव्येतिहाससंग्रह या मासिकाचे स्वरूप व त्यात प्रसिद्ध होणारे साहित्य (बखरी – प्राचीन काव्य) यांची विस्तृत हकीगत दिली आहे. त्यांनी या मासिकाची पार्श्वभूमी सांगून त्याचा जन्म, त्याची व्यवस्था व त्याचे प्रकाशन कसे झाले हे दाखवून काव्येतिहाससंग्रहाच्या एतद्विषयक कामगिरीचा

गौरव केला आहे. परंतु बखरींच्या प्रकाशनासाठी संपादक सान्यांनी मिळविलेल्या विविध प्रती व त्याचे प्रकाशन करताना त्यांनी केलेल्या सुधारणा म्हणजे त्यांचे संपादकीय धोरण यांचे विवेचन प्रस्तुत लेखात नसल्याने हा लेख काहीसा अपूर्ण आहे.

भारत इतिहास संशोधक मंडळाचे साहाय्य

बखरींच्या अभ्यासाचा एक उत्कृष्ट उपक्रम भा. इ. सं. मंडळाने १९५२ साली केला. मंडळाने इतिहाससंशोधनाच्या कार्याची प्राथमिक ओळख होण्यासाठी त्या सालच्या ऑक्टोबरात पंधरा व्याख्याने आयोजित केली. त्यांपैकी शं. ना. जोशी यांचे शिवशाही बखरी व कागदपत्रे आणि वि. सि. चितळे यांचे पेशवाईतील बखरी व पत्रव्यवहार ही बखरविषयक होती. पहिल्यात बखरग्रंथ आहेत तसे स्वीकारता येत नाहीत. तत्कालीन पत्रांचा अभ्यास हेच त्यांतील इतिहास समजून घेण्याच्या दृष्टीने उपयुक्त ठरेल. बखरींतील आविष्कृत प्रसंग वा पुरुष हा मोठ्या योग्यतेचा राजकीय दृष्टचा श्रेष्ठ आहे हा न्याय शिवशाहीसंबंधीच्या लेखनाला अधिक अनुलक्षून आहे असा विचार आहे, तर दुसऱ्यात बखर प्रकारांची चर्चा असून बखरीत इतिहास डोकावतो या दृष्टीने बखरींत ऐतिहासिक सत्याचा लेशही नाही असे म्हणणे योग्य नाही. अस्सल पत्राच्या आधारे त्यातील इतिहास पारखून घ्यावा लागतो असा मुद्दा आहे. या व्याख्यानात वाङमयीन दृष्टिकोण नाही.

मंडळाचे दुसरे उल्लेखनीय कार्य म्हणजे मंडळाच्या त्रैमासिकात प्रसिद्ध झालेल्या विजयनगरचा विध्वंस (१९१४), गंगाधरशास्त्री पटवर्धन यांचे आत्मचरित्र (१९२२) व मल्हार गणेश खांडेकर यांचे आत्मवृत्त (१९४३) या प्रमुख बखरी होत. मंडळपुरस्कृत शिवचरित्रप्रदीप (१९२५) या ग्रंथातील बखरींतील कालदर्शित प्रसंग या लेखात शं. ना. जोशी यांनी शिवचरित्रातील काही घटनांच्या संदर्भात बखरींतील कालयुक्त प्रसंगांचे अंतर्दृष्टचा तौलनिक निरीक्षण केले आहे. त्यात शकावल्यादी पुराव्याधारे त्यांच्या प्रामाण्याचा शोध घेऊन काही प्रसंगांत कालनिर्देश बरोबर असला, तरी बखरी कालाच्या बाबतीत पूर्णपणे निर्णायक मत देण्यास निरुपयोगी ठरतात असा निष्कर्ष काढला आहे. हा निष्कर्ष स्थूलमानाने मान्य करण्यास प्रत्यवाय नाही.

मंडळाच्या स्वीयग्रंथमालेतील शिवचरित्रवृत्तसंग्रह या त्रिखंडात्मक ग्रंथात पां. भी. देसाई व ग. ह. खरे यांनी अनुक्रमे कानडी व फार्शीमधील बखरवजा ग्रंथांतील शिवचरित्रास उपयुक्त असा भाग मराठीत आणून अभ्यासकांची सोय केली आहे. अशाच प्रकारचे मुसलमानी बखरींचे मराठी अनुवाद पा. ना. पटवर्धन,

द. वि. आपटे व सेतुमाधवराव पगडी या अभ्यासकांनी केलेले आढळतात. शिवाय म. म. पोतदार, सुरेन्द्रनाथ सेन, यदुनाथ सरकार, रियासतकार सरदेसाई, प्रा. शेजवलकर, प्रा. फाटक इत्यादींनी वेळोवेळी आपल्या लेखनासाठी केलेली बखरींची चिकित्सा खचित अभ्यसनीय होय.

काही अपेक्षा

आज बखरींचा अभ्यास बराच सूक्ष्म व व्यापक होऊ लागल्याचे दिसते. मात्र प्रसिद्ध बखरीबरोबर प्रकाशित व अप्रकाशित अप्रसिद्ध बखरींचाही अभ्यास होणे अगत्याचे आहे. बखरींच्या अभ्यासाचे क्षेत्र विद्यापीठांबाहेर फारसे दिसत नाही. तेथे त्यांची फक्त वाङ्मयीन चर्चा होते. त्याला इतिहासाभ्यासाची जोड मिळाल्यास तो अभ्यास परिपूर्ण होऊ शकेल. मराठी भाषेपेक्षा इतिहासाचे क्षेत्र अधिक व्यापक आहे. कारण विविधभाषी त्याचे अभ्यासक असतात. त्या दृष्टीने जर बखरींचा अभ्यास इंग्रजी माध्यमातून झाला तर त्यात भर पडेल. शिवाय इतर भाषांतील बखरसदृश लेखनाच्या अभ्यासाला वाव मिळेल. दुसरे असे की, बखरीचा सर्वार्थाने अभ्यास होण्यासाठी त्यांचे पाठसंशोधन होण्याची निकडीची गरज आहे. त्यात अनंत अडचणी असल्या, तरी बखरींची विविध हस्तलिखिते मिळवून पाठचिकित्साधारे त्यांची संहिता निश्चित झाल्यावरच बखरींच्या खऱ्या अभ्यासाला वेग येईल. या संदर्भात वा. म. जोशी यांचा बखरींतील काही अपपाठ (विविधज्ञानविस्तार नोव्हेंबर १९२६), य. रा. गुप्ते यांचा मोडी वाचनाच्या काही चुका (विविधज्ञानविस्तार, डिसेम्बर १९२६) व द. वा. पोतदार यांचा सभासद बखरीतील काही पाठ (भा. इ. सं. मंडळ त्रैमासिक शके १८६० वर्ष १९, अंक ३) हे लेख मार्गदर्शक ठरतील.

असो. सुमारे पाचशे वर्षांपूर्वी जन्मास आलेल्या या मराठी बखरींच्या पुरातन वटवृक्षाने आपल्या शैलीच्या डेरेदार आकृतीबंधाने व राष्ट्रीय भावनेच्या शीतल पर्णछायेने अनेक जीवनयात्रींचा श्रमपरिहार केला हे ऐतिहासिक सत्य आहे. या महान् वृक्षाचे पुढील भविष्य एकट्या काळाशिवाय दुसरे कोण वर्तविणार ?

卐 卐 卐

८. शिवाजी महाराजांच्या न्यायदानाची एक झलक

–प्रा. ग. ह खरे

१) शिवाजी महाराजांची न्यायव्यवस्था हा एक जटिल विषय आहे. ती स्पष्ट करण्याकरिता पुष्कळच पृष्ठे लागतील. तेव्हा तो संपूर्ण विषय येथे न मांडता त्यांची न्यायदानाविषयातील मनोव्यथा, त्यांनी दिलेले निकाल व शिक्षा आणि न्याय-दानाची केलेली व्यवस्था याविषयी येथे संक्षिप्त रूपाने लिहितो. त्यातील माहिती-वरूनही त्यांच्या न्यायदानाविषयी कोणत्या कल्पना होत्या याची काही कल्पना येऊ शकेल असे वाटते.

२) महाराजांना अन्यायाची अतिशय चीड होती. त्यांची ती चीड अनेक पत्रांतून व्यक्त झालेली आहे. अगदी आरंभीच्या काळात त्यांच्या न्याय-प्रियतेवर मोठ्या माणसांचे वजन पडे. यामुळे न्याय्य गोष्ट कोणती हे समजत असून सुद्धा त्यांना पुष्कळ वेळा न्यायाविरुद्ध जावे लागे. त्याबद्दल त्यांना वाईटही वाटे. त्यांची ही मनोव्यथा किंवा भीड आणि शुद्ध न्याय या बावतींत त्यांच्या मनामध्ये द्वंद्व चालू असे. एका देशपांडेपणाच्या वृत्तीसंबंधी भांडणामध्ये या द्वंद्वाचे स्वरूप चांगलेच व्यक्त झालेले आहे. हे भांडण खेडेबारेच्या देशकुळकर्णी-पणाच्या वृत्तीबद्दल बापूजी व त्याचे मुलगे नारायण, चिमणाजी व बाळाजी आणि भाऊबंद सखो भिकाजी यांमध्ये चालू होते. बापूजी व त्याचे मुलगे यांची पाठराखणी मोरोपंत पिंगळयांसारख्या बड्या असामी करीत होत्या. त्यामुळे महाराजांसमोर हा खटला जाऊनही भिडेमुळे त्यांना योग्य तो निकाल करता येईना. हे विचार त्यांच्याच शब्दांत पुढीलप्रमाणे सुव्यक्त झाले आहेत. मग आपण राजेसाहेब उगेच राहिले. मग आपणास बोलिले की, 'त्यांच्या वडिलांनी आपणास भिडेस घालून, परस्थळ मोडून, चवडोजीस गावच्या निवाडियास मागोन घेतले; तेथवर जाणे; तो कैसा निवाडा करील तो मनास आणणे; बरहक न करीत तरी पेस्तर आणिक विचार करू' यैसे बोलिले. त्यावरी राजश्री साहेबी त्यास (बापूजी मुद्गलाचे मुलांस) सांगितले की, 'तो (सखो भिकाजी) धर्मतेने बोलतो आणि तुम्ही आमच्या बळे वृत्ती घेऊन मागतो त्यापासून जुलमे कागदही मागता; पर-स्थलास निवाडियास जात नाही; यावरून तुम्ही खोटे आहा; तुम्ही आपले कार्यभागी म्हणऊन तुमचे भिडेने बरहक करीत नाही; च्यार दिवस तैसेच टाकिले आहे;' पुढे जे होणार ते सुखीच होये; कागद काही त्यापासून आमच्याने घ्यावत नाही; यैसे यास फजीत करोन सांगितले. मग कागद लेहून मागावयाचे वर्तमान राहिले. दुसरे दिवशी आपणास राजेश्री साहेबी बोलाऊन नेऊन सांगितले की,

'तुझ्या निवाडियाकरिता कुल आपले कार्येभागी दुखी होत आहेत; आपल्या कार्यास धका देत आहेत; आपल्यावरी ये प्रसंगी राजकारण पडले आहे; तरी चिमणाजी व बालाजी बापोजी व बापोजी यास दुखी करता येत नाही; च्यार दिवस निवाडा राहू देणे;' यैसे कितेक प्रकारे आपणास समजाऊन सांगितले. 'पुढे मनास आणून तुझे वतन तुजला माहाराज देतील.' महाराजांची ही मानसिक अवस्था त्यांच्या पौगंडदशेतील होती. (पुरंदरे दप्तर भाग ३ पृ. १३५)

३) कान्होजी नाईक जेध्यास बाजी, शिवाजी व इतर मुलगे होते. त्यांतील बाजी व शिवाजी यांच्या वाटण्या कान्होजीने आपल्या हयातीत करून दिल्या होत्या. पुढे या वाटण्यांविषयी भांडण उत्पन्न झाले. सर्व शेतांवर व घरावर आपलाच हक्क आहे असे समजून बाजी जेधे, आपला भाऊ शिवाजी यास वाटणीप्रमाणे त्याला मिळालेली जमीन करू देईना. ही तक्रार महाराजांच्या कानांपर्यंत गेली. महाराजांनी बाजीची कानउघाडणी केली. ते लिहितात— 'त्याचा तुमचा निवाडा होऊन गेला असता मागुते कथला कराया काये गरज आहे? सेतेही द्याना, घरही द्याना, म्हणजे हे गोष्टी कैसी चालो पाहते? इतकिया उपरी सेताविषयी कथला न करणे ... कथलियात फाइदा नाही.' या प्रसंगाचा काल इ. १६६९ जुलै हा आहे. (शिवचरित्रसाहित्य खंड २, ले. २२१)

४) शिवाजी महाराजांना परस्पर दुसऱ्या कोणी न्यायनिवाडा करणे आवडत नसे. प्रत्येक तंटाबखेडा आपल्यासमोर आला पाहिजे असे त्यांना वाटे. त्यांचा हा स्वभाव स्पष्ट करणारा एक प्रसंग उदाहरण म्हणून सांगता येईल. पुण्याजवळच्या हडपसरचा पाटील रायाजी मगर व सोनजी तुपे यांचे काही भांडण होते. ते भांडण पुणे परगण्याच्या देशमुखाचा मुतालीक नारोबा याने परस्पर तोडून मगर पाटलापासून सव्वाशे होनांची गुन्हेगारी मागितली. ते सर्व पैसे वसूल होईनात, म्हणून त्यास गडावर कैदेत टाकिले. हे महाराजांस समजताच त्यांनी नारोबास लिहिले की 'मधील मधेच मनसुफी कराया तुजला गरज काय? रायाजी पासून पैके घेतले असतील ते परतून देणे; गडावरून उतरून निरोप देवणे, स्वामी निवाडा करतील; तू काही इस्कील न करणें' (पेशवे दप्तर खंड ३१, ले. ३९)

५) असेच आणखी एक उदाहरण आहे ते असे – मावळ तर्फेचा देशाधिकारी कोन्हेर रुद्र याने मावळ तर्फेतील पाषाण गावाची पाटीलकी पुण्याचा देशमूख गोविंदराव शितोळे याची असता ती रणपिसे याची आहे असे समजून त्याच्या बाजूने शितोळे यांजशी तंटा चालू केला. त्याला महाराज लिहितात– 'नसते कथले करावयास तुज गरज काये? स्वामी धाकुटपणापासून या देशात आहेत; मिरासदार कोण, गैर मिरासदार कोण हे जाणताती; माणसाचे माणूस वळखतात; उगाच येकाच्या बोले येकासी कथला करतोस हे तुजला कोणी सांगितले आहे?

मिरासदारांचे कथलै नसते नवे करसील म्हणिजे आपले केले पावशील; सितोळियासी कथला न करणे.' (पेशवे दप्तर खंड ३१, ले. ४१).

६) असेच तिसरे उदाहरण आहे ते असे – पुण्याजवळच्या सुपे खुर्द गावची पाटीलकी चांबळीचे सरनाईक, काटकर व एक धनगर यांत विभागली गेली होती; पण जगताप नावाच्या एका माणसाने पाटीलकी आमची असा दावा करून तेथील सुभेदाराकडून धनगराची माणसे तुरुंगात डांबविली. महाराजांना हे समजताच त्यांनी सुभेदार राघो बल्लाळ व जगताप या दोघांनाही पत्रे घालून सुनाविले की 'खराडे खोटे जाहले तैसेच हे जगथाप.' जगथापाच्या बोले धनगराची माणसे बंदी घातली हा कोण इन्साफ? धनगराची माणसे सोडून देणे. जगथापाचा निवाडा हुजूर होईल.' जगथापाच्या पत्रात त्यांनी लिहिले, 'खराडे खोटे जाहले तैसे तुम्ही आहां! वाद हुजूर सांगणे' (शिवचरित्रसाहित्य खंड १ ले. ६०).

७) महाराजांच्या न्यायदानाच्या कामात कोणी दादागिरी केलेली त्यांना मुळीच खपत नसे. एकदा असे झाले – जेजुरीच्या खंडोबाचे आनुवंशिक सेवेकरी गुरव आणि वीर व कोळी हे आपापसांतील तंटा सोडवून घेण्यासाठी चिंचवड देवस्थानचे शिवकालीन महंत यांजकडे गेले. तेव्हा त्यांनी वीरांना मार दिला आणि वीर व कोळी यांना हातखोडा घालून व कैद करून सिंहगडावर पाठवून दिले. सिंहगडच्या हवालदाराने मागचा पुढचा विचार न करता त्यांना कैदेत ठेवले. महाराजांना हे समजताच त्यांनी चिंचवडच्या देवांना पत्र लिहून कळविले की, 'तुमची बिरदे कफनी, छाटी, कुबडी, कमंडलू इत्यादी महंतीच्या निशाण्या आम्हांस द्या आणि आमची बिरदी तुम्ही घ्या.' याचा अर्थ मी महंत बनतो आणि तुम्ही माझ्याऐवजी राज्यकारभार करा. त्याचप्रमाणे सिंहगडच्या हवालदारास कळविले की, 'तू चाकर आमचा की देवांचा? पत्र मिळताच वीर व कोळी यांना सोडून दे. नाहीतर तुला शिक्षा करणे भाग पडेल.' (शिवचरित्रसाहित्य खंड ७ पृ. ३९)

८) वतनदार सेवकांबाबत अन्याय होऊ न देण्याविषयी महाराज किती जागरूक असत हे आणखी काही उदाहरणांवरून स्पष्ट कळून येते. इ. १६६८ च्या अखेरीस घडलेली ही गोष्ट आहे. पुणे परगण्याचे देशपांडे बाबाजी राम व मुकुंद कान्हो यांच्या वाटण्या झाल्या असता, बाबाजी राम, मुकुंद कान्होस त्याच्या वाटणीचे काम करू देईना. तेव्हा मुकुंद कान्होने महाराजांकडे तक्रार केली. महाराज बाबाजी रामास लिहितात– 'याचे तक्सिमेचा कारबार यासी न द्या आणि अवघा कारबार आपणच करावा तरी हे कोण गोष्टी? ... नवे कचाट करून कारबारास खलेल करणे हे गैरमाकूल गोष्टी; मुकुंद कान्होच्या कारबारास बजबज घालावयासी गरज नाही; हे समजोन वर्तणूक करणे; नवे खलेल सर्वथा न करणे; ते काही चालणार नाही.' यावरून नोकरांनी केलेले अन्याय महाराजांना खपत

नसत हे उघड आहे. याच बाबतीत जिजाबाईनेही बजाविले आहे की, 'नसते कथले केल्या, चिरंजीव काही कोन्हाचा मुल्हाजा करणार नाहीत.' (राजवाडे खंड १८, ले. ११, १५),

९) शिवाजी महाराज फौजदारी गुन्हयांची वासलात कशी लावीत याविषयी आता थोडी माहिती देतो. चोरी, शिंदळकी, खून, जादूटोणा, राजद्रोह इत्यादि गुन्हे फौजदारी होत. या सर्वांत राजद्रोह हा विशेष गंभीर स्वरूपाचा गुन्हा समजत. विशेषतः फितूर होऊन शत्रुपक्षाला मिळणाराचा राजद्रोह फारच गंभीर असे. राजद्रोह किंवा फितुरी करणाराला हातपाय तोडण्यापासून शिरच्छेदापर्यंत शिक्षा होत. याबाबत प्रसिद्ध उदाहरण खंडोजी खोपडे याचे आहे. खंडोजी खोपडे यास त्याचा वतनावर फारसा अधिकार नसताना शहाजीराजे व शिव छत्रपति या दोघांनीही, हा स्वराज्याच्या कामी उपयोगी पडेल म्हणून हाती धरले होते. पण अफजलखान शिवाजीवर चालून आला त्या प्रसंगी त्याला दुर्बुद्धी झाली. अफजलखानाकडे गेल्यानेच आपला अधिक फायदा होईल असे त्याच्या मनाने घेतले. आणि तो तडक अफजलखानाकडे गेला व त्यास सामील झाला. पण अफजलखानाची वाताहत झाल्यावर त्याची पंचाईत झाली. कान्होजी जेधे यांस पुढे करून व महाराजांना त्यांची भीड घालून तो महाराजांकडे परत आला. महाराजांना हे मुळीच खपण्यासारखे नव्हते. या अपराधाबद्दल महाराजांनी त्याचा एक हात व एक पाय तोडला. यावर कान्होजी जेध्याने 'आमची भीड काय राहिली?' म्हणून महाराजांना विचारले. यावर महाराज एवढेच उत्तरले, 'याचा वास्तविक शिरच्छेदच करावयास पाहिजे होता; पण तुमच्या भिडेस्तव हातपाय तोडण्याच्या शिक्षेवरच भागविले.' (शिवचरित्रप्रदीप पृ. ४५).

१०) मोरे प्रकरणांत सापडलेल्या दोन मोरे व्यक्तींना कैदेत ठेविले असता त्यांनी तिथूनच फितुरीचा पत्रव्यवहार चालू केला. महाराजांच्या हेरांनी हा पत्रव्यवहार पकडून महाराजांसमोर आणून ठेवला. महाराजांची मोऱ्यांच्या राजद्रोहाविषयी खात्री होताच त्यांचा शिरच्छेद केला. राजद्रोही व्यक्तींना महाराज बहुधा शिरच्छेदाचीच शिक्षा देत.

११) शिंदळकी करणाऱ्याबद्दलही शिवाजी महाराजांना अतिशय चीड होती. ज्यांनी ज्यांनी शिंदळकी केल्याचे सिद्ध झाले त्यांना त्यांना महाराजांनी अशाच कडक शिक्षा दिलेल्या आढळतात. खेडेबाऱ्यातील रांझे गावचा पाटील बाबाजी बिन भिकाजी गुजर हा पाटीलकी करीत असता त्याजकडून काही बद अमल (परस्त्रीगमन) झाला. हे समजताच महाराजांनी आपल्या समक्ष त्याची चौकशी केली; तेव्हा त्याने बदअमल केल्याचे सिद्ध झाले; त्यावर महाराजांनी बाबाजीचे हातपाय तोडण्याची शिक्षा दिली. शिवाय ३०० पातशाही होनांचा दंड केला आणि त्याची

पाटीलकी जप्त केली. पण त्याचा एक भाऊबंद सोनजी याने निपुत्रिक बाबाजीला सांभाळण्याचे कबूल केल्यावरून त्याजकडून २०० होन घेऊन बाबाजी व त्याची पाटीलकी सोनजीचे हवाली केली. (शिवचरित्रसाहित्य, खंड २, लें. २३९).

१२) असेच दुसरे उदाहरण दादाजी (पदाजी ?) यशवंतराव शिवथरकर याचे आहे. याने अशीच बेसंगपणाची (परस्त्रीगमन) वर्तणूक केल्याचे सिद्ध झाल्यामुळे महाराजांनी त्याला पकडून त्याचे डोळे काढले आणि त्याला एका किल्लयावर कैदेत टाकिले. (शिवचरित्रसाहित्य, खंड २, ले. २५३)

१३) तिसरे उदाहरण अतिशय गमतीदार आहे. पूर्वीच्या भोर संस्थानातील आंबवडे गावी पंताजी पंडित (पंताजी गोपीनाथ ? शिवाजी महाराजांनी अफ़जलखानाकडे पाठविलेला विश्वासू वकील) नावाचे बहुत थोर साहेबांचे मेहेरबानीत असलेले गृहस्थ राहात होते. रायाजी देशमुख जेधे हा एका बाजाराच्या दिवशी पंताजी पंडिताकडे गेला, त्यांशी भांडला आणि त्यांवर चालोन घेऊन त्यांची बेअदबी केली. हे महाराजांना समजताच त्यांनी जेधे देशमुखांच्या टोळीतील लोकांस एक खरमरीत हुकूम पाठवला आणि त्यांना बजावले की, 'तुम्ही पंताजी पंडितांकडे जा; तेथे अतिशय काकुळतीने त्यांची क्षमा मागा आणि त्यांनी तुमच्या गुन्ह्याबद्दल तुम्हांला क्षमा केली आहे असे लिहून आणा. असे लिहून न आणाल तर मी एकाने केलेल्या गुन्ह्याकडे तुम्ही सर्वांनी दुर्लक्ष केले याबद्दल तुम्हा प्रत्येकाच्या पायात बेडी व गळचात साखळी घालून तुम्हांला राजगडावर कैदेत ठेवून धोंडे वाहण्याच्या कामास लावीन.' राजद्रोह व शिंदळकी हे गुन्हे फौजदारी ठरले तर ते योग्यच आहे; पण येथे बेअदबी करण्याचा गुन्हाही फौजदारी ठरविलेला आहे. या बाबतीत हल्लीच्या पोलिसी चौकशीप्रमाणें काही प्राथमिक चौकशी झाली होती किंवा नाही हे समजत नाही. (ऐतिहासिक संकीर्ण साहित्य खंड १ ले. ११९)

१४) दिवाणी व फौजदारी गुन्ह्यांची अशी कितीतरी उदाहरणे देता येतील या सर्वांच्या मुळाशी एक अनिर्वाहच मुद्दा हा होता की, एक तर झगडा करणाऱ्यांपैकी कोणीतरी एकाने शासकीय अधिकाऱ्याकडे किंवा गावपुढाऱ्याकडे तक्रार केली पाहिजे किंवा शासकीय अधिकाऱ्याने आपल्या वरिष्ठाकडे धोक्याची वार्ता पोचविली पाहिजे. म्हणजे चौकशीची चक्रे फिरू लागत. मग तंटा शासकीय अधिकाऱ्यांनी तोडावयाचा की एखाद्या सभेकडे पाठवावयाचा हे ते अधिकारी ठरवीत. आजही काही प्रकरणी तक्रार आल्याशिवायही खून, मोठी मारामारी, अशासारख्या प्रकरणी शासन स्वत: लक्ष घालते व न्यायालयाकडे जाते. इतर बाबतीत शासन तक्रार आल्याशिवाय हालचाल करीत नाही !

१५) वरील सर्व प्रसंगांवरून आणि गोष्टीवरून वाचकांच्या ध्यानात आले असेलच की, शिवाजी महाराज अत्यंत न्यायप्रिय असल्यामुळे प्रत्येक तंटा आपल्यापुढे यावा व तो संपूर्ण ऐकून घेऊन योग्य तो न्याय द्यावा असे त्यांना नेहमी वाटे व तसा ते प्रयत्न करीत. महाराजांचे राज्य लहान होते, राजकार्य वाढले नव्हते, तोवर हे सर्व ठीक होते. पण पुढे राज्यभार विलक्षण वाढला, राज्यवर्धनासाठी मोहिमा, लढाया व त्यांची तयारी यांतच सर्व वेळ जाऊ लागला. तेव्हा प्रत्येक तंटा स्वत: ऐकून त्याबाबत न्याय देणे त्यांना अशक्य झाले. आणि तसे होणे साहजिकच होते. तेव्हा अष्टप्रधान-पद्धती तयार करताना त्यांनी तीत न्यायाधीश व धर्मशास्त्री अशा दोन पदांचा समावेश केला. महाराजांनी आपल्या अधिकाऱ्यांच्या कामाविषयी ज्या नियमावली (कानू जाबते) तयार केल्या त्यांत या दोन्ही प्रधानांविषयीही नियमावली होत्या. त्यावेळी नित्य लढाया करणे एवढे अगत्याचे होऊन बसले होते की, सहा प्रधानांच्या नियत कामांत लढाईचेही काम घातले आहे. न्यायाधीशास व धर्मशास्त्र्यास मात्र लढाईच्या कामाची सूट होती.

१६) न्यायाधीशाच्या खालच्या न्याय देणाऱ्यांच्या श्रेणी क्रमाने देशाधिकारी, हवालदार, तर्फदार, ठाणेदार, मोकदम अशा होत्या. यांच्याकडे अगदी सामान्य प्रतीचे दिवाणी व फौजदारी खटले जात. महत्त्वाच्या खटल्यांच्या प्रसंगी या अधिकाऱ्यांच्या साहाय्यासाठी देशसभा, परगणे-सभा, तर्फ-सभा आणि ग्राम-सभा असत.

१७) कानू जाबत्यात धर्मशास्त्री व न्यायाधीश या दोघांची कामे सांगितली आहेत ती अशी : पंडितराव यांणी सर्व धर्माधिकार, धर्म, अधर्म पाहून विचिक्षा (विचिकित्सा) करावी. शिष्टांचे सत्कार करावे. आचार, व्यवहार, प्रायश्चित्त पत्रे होतील त्यांजवर संमत चिन्ह करावे; दान-प्रसंग, शांती, अनुष्ठान, तत्काली करवावे. न्यायाधीश, यांनी सर्व राज्यातील न्याय, अन्याय, मनास आणून बहुत धर्मेकरून न्याय करावे. न्यायाची निवाडपत्रे याजवर संमत चिन्ह करावे.

१८) या अधिकाऱ्यांचे वार्षिक वेतन दहा हजार होन म्हणजे प्रतिमास सुमारे तीन हजार रुपये होते. महाराजांच्या राज्याचा विस्तार व त्याचे वार्षिक उत्पन्न यांचा विचार करता हे वेतन भरपूर आहे असेच मानले पाहिजे. (सनदापत्रे पृ. १२३)

卐 卐 卐

श्री. विष्णुबोवा ब्रह्मचारीकृत

१. सेतुबन्धनी (गीता टीका)

–वि. य. कुलकर्णी

विष्णुबोवा ब्रह्मचारी महाराष्ट्राला तसे अपरिचित नाहीत, परंतु एक गीता-टीकाकार या नात्याने मात्र त्यांचा फारच थोडयांना परिचय असेल ! सेतुबन्धनी गीता–टीकेचा क्वचितच अभ्यास केला जातो. म्हणून या गीता–टीकेचा थोडक्यात परिचय करून देण्याचे योजिले आहे.

'सेतुबन्धनी' ही भगवद्‌गीतेवरील सुमारे चारशे पृष्ठांची गद्य टीका आहे. विष्णुबोवांनी ही इ. स. १८७० च्या सुमारास लिहिली. हिचा प्रकाशन-काल मात्र १८९० आहे. म्हणजे या गीताटीकेला शंभर वर्षे होऊन गली आहेत. १८५७ च्या स्वातंत्र्य–समरानंतर लवकरच या टीकेचे लेखन झाले आहे

'सेतुबन्धनी' बोवांना पूर्ण करता आली नाही. गीतेच्या अठराव्या अध्याया-तील सतराव्या श्लोकापर्यंत ते टीका करू शकले आणि ग्रंथ-सिद्धीचा सोहोळा पाहाण्याचे आधीच ते समाधिस्थ झाले. पुढील ६१ श्लोकांवरील टीका वेदशास्त्र-संपन्न आप्पाशास्त्री बडवे यांनी केली आहे.

सेतुबन्धनीची काही टीका-वैशिष्टचे

'सेतुबन्धनी' कोणाही भाष्यकाराला वाट पुसत नाही. तिचा आपला स्वतंत्र मार्ग आहे. शंकराचार्यांचा अद्वैत-वेदान्त व मायावाद यांचा स्वीकार मात्र सेतु-बन्धनी करते; परंतु तो वेदान्तातील अंतिम सिद्धान्तापुरताच मर्यादित आहे 'ब्रह्म व्यापक, ज्ञानपूर्ण, निष्क्रिय आहे. विश्वनिर्मिती व विशेषतः जीव-निर्मिती (अहंकार) ही अज्ञानकार्ये आहेत. जीव ब्रह्मरूप होण्यासाठी त्याने स्वतःच चिंति-लेले अज्ञान दूर करणे आवश्यक आहे.' या एवढ्या सिद्धान्ताबाबत आचार्य व ब्रह्मचारी यांच्यात मतैक्य आहे. परंतु साम्य अंतिम सिद्धान्ताबाबतच आहे. या संपूर्ण गीता-टीकेचे चिंतन, विवेचन, रचना, बैठक पूर्णांशाने भिन्न आहे. कोण-त्याही श्लोकावरील वा अध्यायावरील – अथवा भगवद्‌गीतेच्या एखाद्या गूढ विषया-वरील सेतुबन्धनीचे विवेचन उघडून पाहावे ! ते पूर्णपणे वेगळे दिसेल !

सेतुबन्धनीचे सर्वांत मोठे वैशिष्टय हे की, ती वैज्ञानिक परिभाषेत आहे. रसायनशास्त्र, पदार्थविज्ञान, खगोलविज्ञान, शरीरविज्ञान, यांच्या परिभाषेत पूर्ण बुद्धिवादी दृष्टिकोनातून लिहिलेली ही पहिलीच टीका होय. गेल्या शतकात

एका चिकित्सक बुद्धिवाद्याने ज्ञात विज्ञानाच्या पायावर गीतेचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न करावा, ही गोष्ट खरोखरच आश्चर्य–मुग्ध करणारी आहे. गीतेतील 'विश्वरूपदर्शन', 'अश्वत्थ' वा 'दिव्य चक्षू' आदि विषयांचे स्पष्टीकरण वैज्ञानिक परिभाषेत वाचून मन कौतुकाने, आश्चर्याने भरून जाते. आपल्या ध्यानात येईल की, इतर सर्व गीता–टीकाकारांच्या डोळ्यासमोर असणारी शास्त्रे भिन्न होती. सांख्य, वेदान्त योग, मीमांसा आदींच्या आधारे गीता–टीका लिहिली की, गीतेला हवा तो 'शास्त्राधार' लाभला, अशी त्या टीकाकारांची समजूत ! विशेष असे की, विष्णुबोवानंतरच्याही कोणत्याही टीकाकाराने आधुनिक विज्ञानाचे असे सखोल चिंतन करून त्या पायावर हे जीवनाचे तत्त्वज्ञान उभारण्याचा प्रयत्न केला नाही. या दृष्टीने सेतुबन्धनी अक्षरशः अद्वितीय ठरते !

शंकराचार्यांची गीता–टीका संन्यासपर, ज्ञानदेवांची भक्तिपर किंवा साक्षात्कारपर, लोकमान्य टिळकांची कर्मयोगपर गीता–टीका आहे, असे म्हटले जाते. तसे सेतुबन्धनी ही 'सहजानंदपर' आहे असे म्हणता येईल !

ख्रिस्ती धर्मप्रचारकांवर टीका

सेतुबन्धनी टीकेत ख्रिश्चन मिशनऱ्यांवर क्वचित उघड व क्वचित प्रच्छन्न झोड उठवली आहे. ते म्हणतात– 'हा तुर्यावस्थेचा विचार इंग्रज, फ्रेंच, जर्मन वगैरे मेडिकल डॉक्टर पहात नाहीत. ते नास्तिक अथवा अल्पविचारी असतात. ते पूर्ण नव्हे. असे अपूर्ण योग जाणणारे आहेत.' (पृ. २७)...' श्रीकृष्णजींचे भाषण लोकांच्या मनात दृढ होण्याकरिता मी योग लिहिला; त्याची संतसज्जनांपाशी विनंती आहे व मेडिकल डॉक्टर म्हणजे वैद्यांस सूचनाही आहे. (पृ. २८२.)

अशा रीतीने तर लिहितातच. 'हिरण्यकश्यपूची कथा' लिहून ब्रिटीश राज्य व ख्रिश्चन धर्म स्पष्ट रीतीने डोळ्यासमोर उभा करतात—

'हिरण्यकश्यपूला असे वाटू लागले की, हे सर्व प्रजेचे धर्म खोटे आहेत. हे सर्व धर्म बुडवून टाकावेत, सर्व प्रजेकडून कोणत्याच धर्माचे आचरण न करू देता सर्व प्रजा आपल्या हुकुमाप्रमाणे वागेल असे करावे. असा विचार करून हिरण्यकश्यपूने दैत्यांची एक मंडळी नेमली. त्या मंडळीने उपदेशक नेमले. हे सर्व जगात असा उपदेश करीत असत की, अहो लोक हो, तुमची भक्ती व तुमची सर्व कर्मे खोटी आहेत, कारण मेल्यावर कोणाचे काहीच उरत नाही.' (पृ. २०६–)

या ठिकाणी हिरण्यकश्यपूची 'उपदेश मंडळी,' 'त्यांचा उपदेश' व 'मेल्यावर कोणाचे काहीच उरत नाही'—म्हणजे पुनर्जन्म कल्पना अमान्य आहे– ही ब्रिटीश राज्यावरील टीका आहे, हे स्पष्टच आहे. याहीपेक्षा कालविपर्यास करून विष्णुबोवा हिरण्यकश्यपूचे छळ वर्णन करताना लिहितात—

(प्रल्हाद मानेना –) – त्या वेळेस हिरण्यकश्यपूने यंत्रे, तोफा, तरवारी, बंदुका, यंत्रात दावणे, नाकतोंड धरून मारणे, विष खाववणे, अग्नीत–पाण्यात टाकणे, कड्यावरून लोटून देणे, भुईत पुरून टाकणे, विजेने शरीरास धक्का देऊन मारणे, ज्वाला मुखीच्या ज्वालामुखात टाकणे, इ. त्याला मारण्यासाठी अनेक उपाय स्वहस्ताने, परहस्ताने केले. (परंतु प्रल्हाद मरेना !)...(पृ. २०८)

या हिरण्यकश्यपूच्या छळात ' तोफा, बंदुका, विजेचे धक्के ' आहेत ! हे स्पष्ट आहे की, ही राजवट हिरण्यकश्यपूची नसून ब्रिटिशांचीच आहे !

सेतुबन्धनीतील समाजचिंतन

विष्णुबोवा ब्रह्मचारी अत्यंत परखड ! त्यांनी त्या वेळच्या समाजाचे अत्यंत कठोर शब्दात परीक्षण केले आहे.–

' वर्णाश्रमविहित कर्मे सोडून मौन धरणे, हात सुकवणे, उभे राहणे, कापणे, इंद्रिये न धुणे इ. गोष्टी साधू होण्यासाठी करणे ' यावर ते टीका करतात. (पृ. ३५) पण त्याहीपेक्षा बोवा जेव्हा ' आसुरी संपत्तीच्या लोकांचे ' वर्णन करतात, तेव्हा बोवांचे समाज–निरीक्षण व परीक्षण किती सूक्ष्म होते याची कल्पना येते. (पृ. ३४५, ३५०, ३५३, ३५८, ३५९, ३७१)–या परीक्षणामध्ये समाजकंटकांचे विविध नमुने आहेत.

' वेश्या आणि खाटीक यांच्याकडून शौकिन व दिलदार म्हणवून घेणारे ' काही आहेत, काही ' दुष्ट टोळीचा अभिमान बाळगणारे ' आहेत, काही ' लग्न-कार्यांत मिरविणारे,' ' तेथे मुद्दाम मारामारी ' करून ' आपण रक्षणकर्ता ' आहोंत असे म्हणवून देऊन ' परस्त्रिया भोगण्याची अभिलाषा बाळगणारे ' आहेत, सुरा पान, वेश्यागमन, तंटे बखेडे, द्रव्यसंपादन, कपट, दिवाण–दरबार इत्यादींना प्रवृत्तिमार्ग मानणारे व निवृत्तिमार्ग म्हणजे मरण, असे मानणारे आहेत ', ' केसांना कलप लावणारे ' आहेत, रात्री स्मशानात ' काली काली चल चल मसान काली ' असा जप करणारे आहेत, नर्कमूत्र चिवडणारे आहेत, भक्तीचा डामडौल सजवणारे, नग्नता पाळणारे, सांप्रदायांची ढोंगे करणारे इ. अनेक समाज-कंटकांचे नमुने सेतुबन्धनीकारांनी रेखाटले आहेत.

साम्यवादी विचारसरणीचा पहिला द्रष्टा

विष्णुबोवा ब्रह्मचारी यांचा सुखदायक राज्यप्रकरणी निबंध प्रसिद्ध आहे या निबंधाची पहिली रूपरेषा सेतुबन्धनीत दोन तीन ठिकाणी आली आहे-

' नराणां च नराधिपम् ' (पृ. २०३), ' यज्ञ तप ' (पृ. ३६९) व तद्दानं सात्त्विकं स्मृतम् (पृ. ३७५) या गीतेच्या पदांवरील भाष्यात विष्णु-बोवांनी 'आपली सुखदायक राज्यपद्धती ' बरीच तपशीलवार मांडली आहे.

विष्णुबोवांनी ही गीता टीका १८७० साली लिहिली हे ध्यानी घेतले तर मार्क्सच्या साम्यवादी तत्त्वज्ञानाचा पाश्चात्य देशातही परिचय होण्यापूर्वी विष्णुबोवा सेतुबन्धनीत साम्यवादाचा पुरस्कार करतात – किंबहुना साम्यवादाचे पहिले द्रष्टे तेच ठरतात–याचे साश्चर्य कौतुक वाटल्याशिवाय राहात नाही.

बोवांच्या साम्यवादी विचारसरणीचा संपूर्ण तपशील येथे देणे शक्य नाही. केवळ काही वचने उद्धृत करीत आहे. त्यावरून काहीशी कल्पना येऊ येऊ शकेल–

" एक कुटुंब, सर्व प्रजेचे एक राज्य, सर्व धंद्यांची खाती असावी ... ... (पृ. ३६९) ... तसाच सर्व नरतनु धारण करणाऱ्या नरांत नरांचा जो राजा तो माझा विभूती अवतार आहे, म्हणजे जे प्रजेला पीडा करणारे ते राजे नव्हेत, तर राजांची सोंगे धारण केलेले असे आहेत. परंतु जो सर्व प्रजा एक कुटुंब समजतो, जो सर्व जमीन एक बाग समजतो, .. सर्व रयतेचे पाच वर्षांचे मुली व मुलगे यांना त्यांच्या योग्यतेच्या विद्या शिकवून त्यांची लग्ने–कार्ये करून शिकलेल्यांस कामधंद्यास लावितो... (यानंतर किती प्रकारची खाती असावी त्याचा विस्तृत तपशील ते देतात.)... या प्रमाणे सर्व खाती नेमून सर्व खात्यांतील सर्व मनुष्यांना मुख्य अन्न-धन एकसारखे देणारा व वस्त्रें, पादुका हे उपधन एकसारखे देणारा व घरे एकसारखी राहण्यास बांधून देणारा,... जो नेमलेले काम करीत नाही त्याला शासन करून तो शासनाच्या भयाने काम करील असे करणारा, चोरी, खून व परपीडा कशाला म्हणतात, याची अशा राजनीतीने एक शतकानंतर लोकांस माहीतच नाही, कोणास काहीच चिंता नाही, हाय हाय नाही, असे करून टाकणारा, असा जो मनुष्यांत मनुष्यदेहधारी राजा तो माझा अवतार आहे. कारण ही सर्व राजनीतीची मुख्य लक्षणे आहेत...असे जे नाहीत ते सर्व राज्यांची सोंगे घेतलेले आहेत...(२०३–४)

'एक कुटुंब, सर्व प्रजेचे एक राज्य, सर्व संपत्तीच सर्व पदार्थ आहेत, सर्वांनी एका कुटुंबाप्रमाणे वृद्ध झाल्यावर कामधंदा न करता स्वस्थ बसून सर्वोपभोग भोगावे, आणि ते जो धंदा तारुण्यदशेत करीत असतील, त्या त्या धंद्याचे त्यांनी राजे व्हावे. म्हणजे त्याच्या धंद्याच्या खात्याचे राजकीय सभासद असावे म्हणजे ते राजे झाले––परंतु हे राज्य जे मुख्य सात्त्विक दान ते घेण्यास प्रजा पात्र पाहिजे, देशसुधारणा त्यांच्या हातून झाली पाहिजे व ही घडण्याचा काळ आला पाहिजे ...' (पृ. ३७५)

नंतर 'साम्यवाद' म्हणून नामाभिधान प्राप्त झालेल्या विचारसरणीत व सेतुबंधनीकारांच्या विचारसरणीत मोठे साम्य आहे. परंतु याखेरीज जी गोष्ट साम्यवादी विचारसरणीने मांडली नाही, ती अभिनव 'वृद्ध सभेची' कल्पनाही ते

मांडतात. या साम्यवादी राज्यपद्धतीबाबत जाता जाता त्यांनी एक मार्मिक इशाराहि दिला आहे; तोही ध्यानी घेण्याजोगा आहे –' या तऱ्हेच्या राज्यव्यस्थेसाठी प्रजा पा हवी, त्यांच्या हातून देशसुधारणा व्हावी.' तोपर्यंत ही राज्यव्यवस्था प्रजेहात देण्यात अर्थ नाही ! कारण उघड आहे की, 'Every man's responsibilit is no man's responsibility !'

स्वतंत्र चिंतनाची असंख्य नक्षत्रे

'सेतुबन्धनी' हे एक अद्‌भुत आकाश आहे. या आकाशात स्वतंत्र चिंतनाच असंख्य नक्षत्रे स्वतेजाने चमकत आहेत. काही नक्षत्रांचे दुरून धावते दर्शन घे सुद्धा आनंदाचे ठरणार आहे–

१. ही सकल इंद्रिये, मन व त्याची अहंता व सृष्टी ही सर्व मिळून समष्ट ईश्वर आहे. (पृ. ३४)

२. विष्णु यज्ञरूप ! ... त्याची अनंत इंद्रिये ! लोहचुंबकाचे आकर्षण एक इंद्रिय ! ... पदार्थमात्रांची शक्ती ही एकेक इंद्रिये ! (पृ. ३९)

३. जशी तांबे ह्या तत्त्वातील व जस्त या तत्त्वातील अनुद्‌भुत उष्णते म्हणजे विद्युल्लतेने प्रवाही होते... तिच्या योगाने जसे अनेक चमत्कार म्हण मेलेले मढे हातपाय हालविते (विजेच्या प्रवाहाने मृत बेडूक हातपाय झाडतो त्याचप्रमाणे ... शरीराला मी म्हणणे, स्मरण धरणे इ. प्रकारचे सहज सामर्थ्य चमत्कार आहेत. त्या सामर्थ्यासच समष्टी ईश्वर ही संज्ञा आहे. (पृ. १११.)

सेतुबन्धनीकार 'ईश्वर म्हणजे विश्वव्यापक विद्युत्' अशी व्याख्या सुचवि आहेत !

ही विश्वव्यापक विद्युत ज्ञानरूप, अहंकाररूप व स्मृतिरूप होते, असे त्यां विवेचन आहे.

४. ही विद्युत गुरुत्वगुणरहित असते. (पृ. १११.)

५. जीवाचे गुण– आकृती, परिमेयता, विभाज्यता, निर्भेद्यता, (पृ. १११ पृ. १४५.)

याचा अर्थ असा की, जीव म्हणजे आकार, मर्यादा, वेगळेपण, व अ–खंडता

६. या भूगोलाची रचना वायुरूप आहे. (पृ. १५९)

७. सप्तऋषी व चौदा मनु हे भाव-गोल ! यापासून सृष्टी ! शतरू स्त्रीला म्हणजे पृथ्वीला स्वायंभूव मनूच्या म्हणजे सूर्याच्या प्रकाश–उष्णता व पदार्थाच्या संयोगाने गर्भ राहिला ! (पृ. १८८) ... सप्तऋषींच्या म्हणजे स स्वप्रकाशी गोलांच्या साहाय्याने वृक्षादि प्राणिमात्रांची रचना झाली.

याखेरीज ' सेतुबन्धनी ' च्या भाष्याचे एक-दोन नमुने पाहाणे मोठे उद्बोधक ठरणार आहे.–

देवान् भावयतानेन ते देवा भावयन्तु वः ।

या भगवद्गीतेतील तिसऱ्या अध्यायातील अकराव्या श्लोकावरील ' सेतु बन्धनी ' अशीं आहे–

- - - ' आता देवांना अग्नीत होम केल्याने अर्पण कसे होते ते सांगतो– अहो जनांनो, तुम्ही शरीरांमध्ये जे जीवरूप अहा त्या तुमच्या ज्ञानाच्या आड पृथ्वी, आप, तेज ह्या तीन भूतांचा पडदा आहे. तो पडदा इंद्रियरूप आहे. यामुळे उष्णता म्हणजे प्रकाशबीज असे पदार्थमात्र तुम्हांस कळतात. परंतु उष्णतेचा सृष्टिव्यापक पडदा फाडून देवांचे दर्शन घेणे हे तुमच्यात सामर्थ्य नाही. कारण तुम्ही ध्यानयोग केला नाही. जर ध्यानयोग कराल तर शरीरातील उष्णतेचा पडदा क्षुधा, तृषा, मैथुन, आलस्य, निद्रा यांचे रूप आहे; तो फाडून देवांना पहाल आणि त्यांना तृप्त कराल. तुम्ही या वेदांमधील मंत्रशास्त्राचा शोध करा, म्हणजे तुम्हांस सर्व मिळेल; कारण देव ज्यावेळेस सर्व तत्त्वातील उष्णता एकसारखी करतो, त्यावेळेस कमी जास्ती उष्णतेने जे परमाणुरूप अस्तित्व भिन्न भिन्न जातीचे भासावयाचे ते नाहीसे होऊन उष्णतारूप अस्तित्व मात्र राहाते. त्या उष्णतेच्या राहिलेल्या अस्तित्वाची स्थिती सर्वकाळ जगात सारखी आहे. ती स्थिती प्राणजन्यवायु (ऑक्सीजन) मध्ये अगदी कमी व उदकजन्यवायू (हैड्रोजन) मध्ये जास्त ह्या मानाने दिसते. हेच अनेक तत्त्वे म्हणण्याचे कारण आहे. सायन्सशास्त्राचे अथवा सृष्टिरचनेचे कारणही हेच आहे. हा उष्णतेचा पडदा फाडून देवांना अर्पण करा. असे होईना तर भावनेने तरी अर्पण करा. म्हणजे ते तुम्हांस सर्व सिद्धी देतील. मग तुम्हांस राक्षसी मायेचे म्हणजे पदार्थ संयोग करून काम करण्याचे कारण पडणार नाही. कारण तुमच्या मनोदयाप्रमाणे सृष्टि करणारा विष्णूच अनेक देवता रूपांनी सृष्टीचे सर्व फेरफार करील; ह्यामुळे तुम्ही परम सुखी व्हाल.' (पृ. ३८–३९.)

सेतुबन्धनीची भाषा पंडिती थाटाची आहे. त्यामुळे विवेचन क्लिष्ट झाले आहे; परंतु या विवेचनातील आधुनिक वैज्ञानिक परिभाषा सहज जाणवणारी आहे. जर हे पंडिती वळण नाहीसे केले तर या विवेचनातून सेतूबन्धनीकार कोणते सिद्धांत मांडतात ते लक्षणीय आहेत :—

येथील ' उष्णता ' शब्द ' पूर्ण शास्त्रीय ' असल्याने चटकन ध्यानी येत नाही. ' अग्नी ' या शब्दातील अग् धातू गत्यर्थक आहे. तेव्हा उष्णता म्हणजे गती ! ' प्रकाशबीज असे पदार्थमात्र कळतात ' याचा अर्थ गतिमान पदार्थांचे मात्र ज्ञान होते. ही गती सृष्टिव्यापक आहे. याचा अर्थ सृष्टीतील यच्चयावत् पदार्थ गतिजन्य

व गतिमान आहेत. शरीरातील क्षुधा तृषादि या गतीचाच परिणाम होय. सृष्टीतील विविध पदार्थ म्हणजे गतीचा कम-जास्त-पणा होय. सृष्टीची रचनाच मुळी गतीच्या विविधतेचा परिणाम होय. आपली इंद्रियेही गति-निर्मित असल्याने गतिशून्य पदार्थांचे आपणास ज्ञानच होत नाही. या विश्वव्यापक गतीवर आपला अधिकार नाही. तो ध्यानाने मिळू शकतो. परंतु योगसामर्थ्य नसल्याने पदार्थांची गरज भासल्यास आपण सृष्टि-पदार्थांच्या मिश्रणातून ती गरज भागवतो. खरे तर योग म्हणजे सृष्टीतील ही जी गति-अगति (प्राण-अपान) किंवा स्पंदन त्यावर अधिकार होय'! कुंभक म्हणजे निष्पंद अवस्था ! हा 'कुंभक' साधला तर प्राणायाम साधतो. याचा अर्थ असा की सृष्टिव्यापक गती-उष्णता-आपल्या मनोदयाप्रमाणे घडविता येते. अर्थात पदार्थांची निर्मितीच गतीतून असल्याने योगी हवी ती गती केवल चिंतनाने घडवून सृष्टीत पदार्थांची निर्मिती करू शकतो ! या योग-चिंतनाने विश्वव्यापक विद्युत्वर परिणाम होतात व तिची स्पंदन सृष्टीत तो तो व्यापार घडवून आणतात.

या सेतुबन्धनीतील योगसामर्थ्याला दिलेली शास्त्रीय बैठक पाहाण्यासारखी आहे. शक्याशक्यता हा भाग दूरचा ! हे सामर्थ्य प्राप्त करणे येरा गबाळयाचे काम नोहे, हेही मान्य ! परंतु 'देवांची भक्ती' कशी करायची व 'देव आपले मनोरथ कसे पूर्ण करतात' याचे विवेचन किती स्वतंत्र आहे, हे या ठिकाणी महत्त्वाचे आहे.

आता आणखी एका श्लोकावरील सेतुबन्धनी पाहू या :—

यदादित्यगतं तेजो जगद्भासयतेऽखिलम् । (अ. १५-१२.)

'--सूर्यामधील माझ्या ज्ञानतेजाच्या आकर्षणात प्रकाश, उष्णता व विद्युल्लता ही आहेत. त्या प्रकाशादिकांचे अस्तित्व पृथ्वीच्या आकर्षणातील परमाणुमात्रांत आहे; म्हणून पृथ्वीच्या आकर्षणातील परमाणू पृथ्वीपासून अशा प्रकारच्या अंतराने राहावे हे होते. त्याच्या इच्छेच्या योगाने परमाणूंच्या पोटात पोकळी उत्पन्न होऊन परमाणूंचे प्रवाही द्रव्य होऊन त्या परमाणूंच्या पोकळीत भरते, आणि त्या भरलेल्या द्रव्याच्या पृथक्करणार्थ श्वासोच्छ्वासन सुरू होऊन त्या द्रव्याद्रव्याचे पृथक्करण होऊन सूर्यमंडळापासून जसे सृष्टीचे नियम होतात, तसे मानसिक द्रव्य उत्पन्न होऊन मानससृष्टीचे नियम उत्पन्न होतात. त्या मानससृष्टीच्या नियमांच्या संरक्षणार्थ पंचविषय भोगावे लागतात. इत्यादि सर्व सृष्टीचा भास आदित्यगत जे माझे ज्ञानतेज त्या तेजाने होतो. --- (पृ. ३३७.)

या सेतुबन्धनीतील शास्त्रीय ज्ञानाने मन थक्क होते. यातील महत्त्वाचे सिद्धांत असे आहेत–

० सूर्याचे तेज प्रकाश, उष्णता व विद्युत् यांनी युक्त आहे.

० हेच तेज परमाणूतही असते. याचा अर्थ प्रत्येक परमाणू प्रकाश, उष्णता व विद्युत यांनी युक्त असतो. (हेच या शतकात सिद्ध झाले आहे. अणु-संशोधनाच्या आधीचे सेतुबन्धनीकारांचे हे विवेचन आहे !)

० परमाणूंच्या पोटात पोकळी असते. परमाणूंच्या पोकळीत प्रवाही द्रव्य असते. (आम्हांस वाटते की, परमाणूतील 'लहरींचे (waves) हे दर्शन असावे.)

आपण अन्न ग्रहण करतो. श्वासोच्छ्वासाने या अन्न द्रव्याचे पृथक्करण होऊन 'मानस द्रव्य' निर्माण होते. तीहि सूक्ष्म पण जड सृष्टीच आहे. हे मानस-परमाणू व सूर्यमंडल एकाच तत्त्वाने–एकाच शास्त्रीय नियमांनी–बांधलेले आहेत. म्हणजेच मानसशास्त्रीय नियम व सूर्यमंडळाचे सृष्टिनियम सारखेच आहेत. थोड-क्यात म्हणजे सृष्टिनियमांचे उपयोजन मानसशास्त्रातही करता येईल !!

भौतिकशास्त्र आणि पुनर्जन्म

स्वतः विष्णुबोवा श्रेष्ठ दर्जाचे योगी असल्याने सेतुबन्धीनीतील योगचिंतन हा एक स्वतंत्र अभ्यासाचा विषय आहे.

योग्याला मिळणाऱ्या ऊर्ध्वगतीचे (भ. गी. अ. ८) स्पष्टीकरण करताना सेतुबन्धनीकार म्हणतात – 'ज्या तत्त्वावर जेथील आकर्षण त्या तत्त्वाचा देह धरून सोडला तर, तर त्या तत्त्वाची गती मिळते.' (पृ. १५३.)

'मन' जड म्हणजे पृथ्वीतत्त्वाचे आहे. जोपर्यंत व्यक्ती जड तत्त्वावरील जीवन जगत आहे. तोपर्यंत मनावरही गुरुत्वाकर्षण राहात असल्याने, पाण्याची वाफ होऊन आकाशात गेली तरी पुनश्च पर्जन्यरूपाने पृथ्वीवरच कोसळणार, त्याप्रमाणे एक देह गेला तरी पृथ्वीच्या गुरुत्वाकर्षणाने पुनः जन्म पृथ्वीवरच येणार !

अर्जुनाचे विश्वरूपदर्शन :

सेतुबंधनीकार अनेक रहस्ये यौगिक पद्धतीने उलगडून दाखवतात.

पृथ्वी, आप, तेज, वायू आणि आकाश या पंच महाभूतांची काही 'प्रतिके' मानलेली आहेत. त्या प्रतिकांवर ध्यान केन्द्रित केले तर विशिष्ट तऱ्हेचे अनुभव येतात, असे विष्णुबोवा म्हणतात.

'विश्वरूप' याविषयी त्यांनी असे म्हटले आहे की, 'मानसपूजा केल्या-शिवाय विश्वरूप दाखवीत नाही'! म्हणजे या 'दर्शनासाठी' 'मानसपूजा' त्यांनी आवश्यक मानली आहे. (पृ. २४२) भगवंतांनी अर्जुनाला 'दिव्यचक्षू' दिले ! दिव्यचक्षू म्हणजे 'लिंगदेहाचे चक्षू' असे स्पष्टीकरण देऊन विश्वरूप-दर्शन अर्जुनाला झाले म्हणजे नेमके काय झाले याचे स्पष्टीकरण सेतुबन्धनीकारांनी केले आहे. ते असे की, 'मस्तकाच्या पोकळीतील 'संकल्परूप मन' हेच 'विश्वरूप'

आहे ! याचा अर्थ असा की, विश्वरूप म्हणजे Cosmic Mind ची विविध रूप-दर्शने होत.

सेतूबन्धनीचे गीताटीकांत स्थान !

'सेतुबन्धनी' ही टीका योग व आधुनिक विज्ञान यांच्या पायावर उभी राहिलेली, चिकित्सक, बुद्धिवादी टीका होय ! विज्ञानाच्या पायावर गीताटीका उभी करण्याचा हा गेल्या शतकात प्रयत्न केला गेला, ही अत्यंत महत्त्वाची बाब आहे. कित्येक विधाने आजही चिंतनीय व मार्गदर्शक आहेत. गेल्या शतकातील शास्त्र-प्रगति व विष्णुबोवांची स्वतःची मते, यामुळे काही स्थानी मतभेद होणे अगदी स्वाभाविक आहे. परंतु 'सेतुबन्धनी' ही गीतेवरील पहिली वैज्ञानिक टीका म्हणून तिचे स्थान श्रेष्ठ मानले पाहिजेच ! भारतीय तत्त्वज्ञान विज्ञानाच्या पाया-वर उभे करण्याची आवश्यकता विष्णुबोवांनी १८७० सालीच ओळखली, यात त्यांचे द्रष्टेपण आहे !

या टीकेकडे तिच्या वेगळेपणामुळे, चिकित्सक बुद्धिवादामुळे, तथाकथित षड्शास्त्रांची चौकट न पाळल्यामुळे, श्रद्धा–भक्ति आदि धर्मभोळेपणाचा वास दुरूनही नसल्यामुळे, समाजाला पेलवली नाही. आजही तिच्या यौगिक बैठकीमुळे बरीचशी डोक्यावरूनच जाण्यासारखी आहे. तरीही चिंतनाची सखोलता, स्वतंत्रता व वज्ञानिकता या दृष्टीने सेतुबन्धनीकडे गीता अभ्यासकांनी ध्यान देणे आवश्यक आहे.

卐 卐 卐

१०. भगवद्गीतेतील ' विश्वरूप '

—उषा रानडे

महाराष्ट्रातील चित्रकलेच्या अभ्यासाला आवश्यक असणाऱ्या साधनांत सचित्र हस्तलिखिते हे महत्त्वाचे साधन आहे. भागवत, देवीमाहात्म्य, गीता यांसारख्या पोथ्यांत मुख्यतः देवताचित्रे आढळतात. तसेच कृष्णगोपीक्रीडा, दशावतार, समुद्रमंथन यांच्याबरोबरच 'विश्वरूपाचे' एक तरी चित्र आढळतेच अनेक चित्रकारांनी आपल्या कल्पनेतून ते विविध प्रकारांनी चित्रित केले आहे. या विविध प्रकाराने नटलेल्या 'विश्वरूपा'चे दर्शन हा निबंधाचा विषय आहे.

हाच विषय चर्चेला घेण्याचे कारण की हस्तलिखितांतील चित्रे ही बव्हंशी चित्रकार स्वतःच्या प्रेरणेतून किंवा स्फूर्तीने काढीत नसे. तर चित्रविषय त्याला नेमून देऊनच राजा किंवा एखादा धनिक अथवा संस्थानिक यांपैकी कोणीतरी त्याला रंगवायला सांगत असत.

हस्तलिखितांतील चित्रे ही मुख्यत्वे कथनपर अथवा मूर्तिरूप असल्याने त्यांत चित्रकाराच्या कल्पनाशक्तीला फारसा वाव मिळत नाही. त्या प्रसंगाचे ग्रंथातील वर्णनानुरूप चित्रण करावे अशी अपेक्षा असते. मूर्तिरूप चित्र असल्यास त्याचे लक्षण, रंग, रूप हे परंपरेने ठरवून दिलेले असते. अशा स्थितीत चित्रकाराला आपले कौशल्य वापरायची संधी असली तरी कल्पनाशक्तीला वाव असत नाही. त्यातल्या त्यात 'विश्वरूपदर्शन' हा मात्र अपवाद आहे. मध्ययुगीन चित्रकलेच्या समीक्षेत उद्बोधक ठरणारा असा हा चित्रविषय आहे.

चित्रविषय जेव्हा नित्याच्या परिचयातील असतील तेव्हा ते साकारणे काही अवघड असत नाही. उदा. कृष्णार्जुनसंवादाचे चित्र असेल तर दोन व्यक्ती एकमेकांकडे तोंड करून बसल्या आहेत असे दाखवले की समजण्यासारखे आहे. इतर गोष्टी पाहणाऱ्याच्या चटकन् कल्पनेत बसतात. पण जेव्हा चित्रविषय हा कल्पनेतून व्यक्त करायचा असेल म्हणजे तो (abstract) निराकार असेल, सर्वसामान्यांच्या कल्पनेतला नसेल, तेव्हा तो साकार करताना चित्रकाराला अभिव्यक्तीसाठी ज्या कल्पनाशक्तीची देणगी लागते त्याच्यावरच त्याचे यश अवलंबून आहे. अशा प्रकारची चित्रे काढायला त्याला स्वतःची प्रतिभा असेल तरच तो यशस्वी होतो. भगवंताचे विश्वरूप ही कल्पना अनेकांनी वर्णन केलेली आहे. पण प्रत्यक्ष कोणी पाहिलेली नाही. तेव्हा त्याचे चित्रण करणे हे एक आव्हान आहे. ही कल्पना चित्रकार कशी सादर करतो हे पाहताना म्हणजेच चित्राचे

रसग्रहण करताना, मूळ विषय साकार करताना त्यातून रसनिष्पत्ती होते की नाही त्याचे मूळचे (Spirit) ऐश्वर्य कायम राहते की नाही या गोष्टी महत्त्वाच्या आहेत, म्हणूनच हा विषय अभ्यासाच्या दृष्टीने मनोरंजक आहे.

' विश्वरूप ' म्हणजे काय ?

'विश्वमेव रूपं यस्य विष्णुः इति' (हेमचंद्र) भारतीय युद्धाच्या वेळी कौरवांशी मी लढणार नाही असे म्हणून शस्त्रसंन्यास घेणाऱ्या अर्जुनाला ' हे सर्व जग माझ्यापासून उत्पन्न झाले आहे. माझाच अंश प्रत्येक वस्तूत असून मलाच त्यांचा काळ व्हावे लागेल तेव्हा तू केवळ निमित्तमात्र हो आणि कौरवांचा नाश कर ' हे पटवण्यासाठी भगवंताने ' विश्वरूपाचे ' दर्शन दिले.

भगवद्गीतेच्या अकराव्या अध्यायात ५ व्या श्लोकापासून ३४ व्या श्लोकापर्यंत हे वर्णन आहे. अर्जुनाला भगवंताचे हे ' ऐश्वरं रूपम् ' पाहण्यासाठी खुद्द भगवंतानीच दिव्य चक्षू दिलेले होते. हे रूप होते तरी कसे ? खुद्द भगवान् म्हणतात की, ' अर्जुना, माझी अनेक प्रकारची, अनेक रंगाची व आकारांची शेकडो किंवा हजारो दिव्य रूपे पाहा. यात (बारा) आदित्य, (आठ) वसू, (अकरा) रुद्र, (दोन) अश्विनीकुमार आणि मरुद्गण व अनेक आश्चर्यें पहा. या माझ्या देहात सर्व चराचर विश्व सामावलेले आहे. या रूपाला अनेक तोंडे, डोळे असून अनेक अद्‌भुत देखावे दिसत होते. शरीरावर अनेक दिव्य अलंकार असून हातात अनेक आयुधे होती. त्या अनंत सर्वतोमुखी परमेश्वराला सुगंधी उटी लावलेली होती. त्याने अनेक दिव्य पुष्पे व वस्त्रे धारण केलेली होती. आकाशात सहस्रसूर्यांचे तेज उठले तर जसे दिसेल तशी त्याची कांति होती. त्या भगवंताच्या एका शरीरात नानाप्रकारांनी विभागलेले सर्व जग एकत्र झाले आहे असे दिसत होते. कृष्णाच्या शरीरात नानाप्रकारचे देव, भूतांचे समुदाय, कमलासनस्थ ब्रह्मदेव, सर्व ऋषी, दिव्य सर्प दिसत होते. ' अनेक बाहू, अनेक उदर, अनेक तोंडे, अनेक नेत्र असणाऱ्या अनंतरूपी तुला मी चोहोकडे पाहत आहे ' असे अर्जुन म्हणतो. अशा सर्वतोव्यापी परमेश्वराचा आदि, मध्य, अन्त कळत नाही. किरीट गदाचक्र धारण केलेले, चोहोकडे प्रभा फाकलेले, तेजःपुंज, रखरखीत अग्नि-सूर्याप्रमाणे दैदिप्यमान, डोळ्यांनी पाहण्यास अशक्य असा तूच मला दिसत आहेस. आदि, मध्य व अन्त नसूनही ज्याला अनंतबाहु आहेत, चंद्र सूर्य हे ज्याचे डोळे आहेत व पेटलेला अग्नि हे ज्याचे तोंड आहे असा अनंत शक्तिमान तू तेजाने जगाला तापवत आहेस. कारण आकाश व पृथ्वी यांतील अंतर व दिशा तू एकटयाने व्यापल्या आहेस. असे हे तुझे रूप पाहून मला भीती वाटते. देवांचे गण तुझ्या ठिकाणी प्रवेश करत आहेत. काही भीतीने तुझी प्रार्थना करत आहेत. ' स्वस्ति स्वस्ति ' म्हणून अनेक स्तोत्रांनी महर्षि व सिद्ध यांचे समुदाय तुमचे स्तवन करीत आहेत. तसेच रुद्र, आदित्य वसू साध्यगण, विश्वेदेवा आश्विनीकुमार, मरुद्गण, पितर, गंधर्व, यक्ष, राक्षस, सिद्ध यांचे समुदाय

तुझ्याकडे चकित होऊन पाहात आहेत. तुझे हे अवाढव्य अनेक तोंडांचे, अनक डोळयांचे, अनेक बाहूंचे, अनेक मांडयांचे, अनेक पायांचे, अनेक उदरांचे, अनेक दाढां- मुळे विक्राळ दिसणारे रूप पाहून लोकांना व मला भीती वाटते. आकाशाला जाऊन भिडलेले, अनेक रंगाचे, तेजस्वी, जबडा पसरलेले आणि मोठया डोळयांचे हे रूप पाहून माझी शान्ती नष्ट झाली आहे. दाढांनी विक्राळ व प्रलयाग्निसारखी असलेली तुझी तोंडे पाहूनच मला दिशा कळत नाहीत व समाधान वाटत नाही. जगन्निवासा, तू प्रसन्न हो. राजांच्या समूहासकट धृतराष्ट्राचे सर्व पुत्र, भीष्म, द्रोण, कर्ण आमच्या बाजूच्या मुख्य योद्धयांसह तुझ्या विक्राळ दाढांच्या भयंकर तोंडात भरा- भर शिरत आहेत. दाताखाली सापडून त्यांच्या डोक्यांचा चुराडा होत आहे. नद्यांच्या पाण्याचे लोट समुद्राकडे धाव घेतात तसे मनुष्य लोकांतील हे वीर अनेक प्रज्वलित मुखात शिरत आहेत. पतंग अग्नीवर झेपावतात तसे हे वीर मरण्यासाठी प्रज्वलित मुखात शिरत आहेत. सर्व लोकांना तू जाज्ज्वल्य मुखांनी ग्रासून टाकून जिभा चाटत आहेस. तेजाने सर्व जग व्यापून उग्र प्रभा दिसत आहे. तू आदिपुरुष कोण आहेस ? कृष्ण म्हणतो, मी लोकांचा क्षय करणारा काळ आहे. तू काही केले नाहीस तरी हे योद्धे मरणार आहेत. मी यांना पूर्वीच मारले आहे; तेव्हा तू निमित्त हो. नंतर अर्जुनाने देवाची स्तुती केली आहे की राक्षस तुला पाहून पळतात सिद्ध पुरुषांचे मेळे नमस्कार करतात. ज्ञाता-ज्ञेय सर्व तूच आहेस. सर्व बाजूंनी तुला नमस्कार असो. आता मला सौम्य रूप दाखव. यानंतर भगवंताने सौम्य स्वरूप दाखवले.

हीच कल्पना अनेक चित्रकारांनी अनेक रूपे देऊन साकार केलेली दिसते. या दृष्टीनें ४, ५ वेगवेगळया प्रकारची चित्रे दिसतील. (१) चतुष्पाद प्राणी (२) कृष्णाच्या चेहऱ्याभोवती टोपलीच्या आकारात पशुसृष्टि, मानवी सृष्टि, (३) रावणासारखी आकृती, (४) कृष्णाच्या तोंडातून सर्पाकृती वर्तुळ निघून त्यात पशु व मानवी सृष्टि, (५) गीतेतील वर्णनाशी मिळतीजुळती कलाकृती.

(१) चतुष्पाद प्राण्याच्या आकृतीत चेहेरा कृष्णाचा किंवा विष्णूचा, पायां- पैकी एक हत्तीचा, सिंहाचा, मागचा घोडयाचा, तर एका पायाच्या जागी क्वचित् माणसाचा पंजा आढळतो. मान मोराची, पाठीवर खोगीर, क्वचित् वशिंड, डोक्यावर तुरा व चोचीच्या भोवताली ३०–३१ चेहरे. त्यात काही देवांचे, पशूंचे, राक्षसांचे. शेपटीच्या जागी सर्प आहे. पण कृष्णाच्या चतुर्भुज आकृतीचे येथे चित्रकाराला. विस्मरण झाले आहे.

(२) कमळात बसलेली चतुर्भुज कृष्णाची आकृती आहे. त्याच्या मागे तेजो- वलय आहे. त्या वलयात किंवा टोपलीसारख्या गोल आकारात ब्रह्मा, विष्णु, महेश आणि पशु व मानवी सृष्टि यांचे दर्शन घडते; पण येथे 'अनेकबाहूदरवक्त्रनेत्र' या कल्पनेला थारा नाही.

(३) कमळात बसलेली रावणासारखी आकृती. त्याला २० तोंडे आहे
३२ हात आहेत. म्हणजे गीतेतील सहस्रबाहु, सहस्रवक्त्र व सहस्रनेत्र ह्या कल्पने
प्राधान्य आहे, तर पशुसृष्टि व मानवी सृष्टि यांचा अभाव आहे.

(४) कृष्णाच्या तोंडातून सर्पाकृती वर्तुळ निघून त्यात पशु व मानवी सृ
दाखवली आहे.

(५) गीतेच्या वर्णनाला जुळणारी आकृती म्हणून याचा निर्देश करता येई
मधोमध कृष्णाचा मुख्य चेहेरा आहे. त्याच्या डावीकडे व उजवीकडे ३–३ चेह
आहेत. त्यावर ओळीने ४ व ५ चेहरे आहेत. अनेक बाहु असून त्यावर अनेक चेह
काढले आहेत. हातात धनुष्यबाण, परशु, भाला इ. २०–२५ आयुधे आहेत. जी
बाहेर काढलेली आहे. ती मी काळ आहे असेच सुचवत आहे. पायाशी देवऋषि
राक्षस लोटांगणे घालीत आहेत. मागे नारद तुंबर उभे आहेत. आकृतीमागे सहस
सूर्यांचे तेज दाखवण्याकरता तेजोवलय काढले आहे. उडणारे गंधर्व आहेत. दो
चार व पाच या चित्रात कृष्ण हा सर्वव्यापी असून त्याचा अंश सर्व प्राणिमात्रां
आहे हे दर्शविण्यासाठी त्याच्या शरीरात पशुसृष्टि व मानवीसृष्टीचे ऐक्य दाखव
ण्याचा प्रयत्न केला आहे. रावणासारख्या आकृतीत नेमकी हीच कल्पना वगळल
आहे. चतुष्पाद प्राण्याच्या आकृती चतुर्भुज कृष्णाच्या ठिकाणी अर्जुनाला हे रू
दिसले; असे असताना मुळातल्या चतुर्भुज आकृतीचाच चित्रकाराला विसर पडलेल
आहे. पण शेवटच्या आकृतीत गीतेतील बहुतेक सर्व कल्पना अगदी कालोऽस्मि
लोकक्षयकृत्–हीसुद्धा आली आहे. वर्णनाशी मिळते जुळते असे हे एकच चित्र आहे

चतुष्पाद किंवा कामधेनूच्या स्वरूपातील विश्वरूप ही कल्पना योग किंव
त्रमार्गातून चित्रकारांनी उचलली असावी. कारण बहुतेक योगमार्गीयांनी किंव
तंत्रमार्गीयांनी कामधेनू ही अजपा गायत्री आहे असे मानले आहे. मस्तकावर सहस्रा
चक्राच्या ठिकाणी हिचे स्थान कल्पिले आहे. बडोदा संग्रहालयातील एका ' विराट
पुरुष ' चित्रात मानवी देहातील सर्व चक्रे, तत्त्वे यांचे रेखाटन पहावयास सापडते
त्यात ललाटाच्या जागी कामधेनू रेखाटली आहे; त्याला ' गायत्री अमृत चक्र
असे नाव आहे.

' ईमृतचक्र ललाटस्थाने––॥––यत्र कामधेन गायत्री ॥—मोरपूछ ॥ अस्व
ग्रीवा ॥ हस्तीशुंडा ॥ हस्तसारद्दल ॥ गोमृग ॥ गोशृंग ॥ ईमृत स्रवते––अजप
गायत्री ॥ ––इति ईमृतचक्र ॥ १९ ॥ ' असे वर्णन आहे.

एकूण सर्व चित्रे मुघल राजस्थानी पद्धतीची असून क्रमांक पाचचे, गीतेशी
मिळणारे जुळणारे चित्र मराठा पद्धतीचे आहे.

卐 卐 卐

११. आयुर्वेदीय देवता : वैदिक व पौराणिक

—गणेश थिटे

प्रस्तावना

प्राचीन भारतातील यातुधर्मात्मक वैद्यक विचारामध्ये देवतांचे स्थान महत्त्वाचे आहे. काही वेळा देवता ह्या आयुर्वेदाच्या जनक मानल्या आहेत, तर काही वेळा त्या स्वतःच भैषज्यकर्मे करणाऱ्या म्हणून वर्णिल्या आहेत, तर काही वेळा रोगमुक्तीसाठी त्यांना उद्देशून प्रार्थना किंवा यज्ञयागादी विधी वर्णिले आहेत. देव हे द्विस्वभाव असतात. ते रोग निर्माण करू शकतात किंवा बरेही करू शकतात. त्यामुळे त्यांच्या उपासनेकडे दुर्लक्ष झाले असता किंवा त्यांच्या नियमांविरुद्ध वर्तन म्हणजे पापाचरण केले असता रोग होतात आणि त्यांची उपासना केली असता रोग बरे होतात अशी धारणा आढळून येते.

देव : आयुर्विद्येचे जनक

अनेकदा देव हे आयुर्विद्येचे जनक म्हणून वर्णिले आहेत. ऋग्वेद १. २३. २०. १०. ९. ६, अथर्ववेद १.६.२ येथे असे सांगितले आहे कीं सोमदेवतेने पाण्यामध्ये सर्व औषधे आहेत आणि अग्नि हा सर्वोपयोगी आहे असे जाहीर केले. जे जे काही मोडले असेल तेथे विप्पली ही औषधी उपयोगी पडते आणि ही औषधी देवतांनी तयार केली असे अथर्ववेदात (६.१०९.१) म्हटले आहे, तसेच जंगिडताईत हा देवांनीच तयार केला असे वर्णन आहे (अथर्व १९.३४.६; पहा ३५. १) कुष्ठरोग बरा करण्यासाठी वापरण्याची कुष्ठ नावाची वनस्पती विश्वदेवांपासून निर्माण झाली. (अथर्व १९. ३९. ५) सोमरस हा अमृत असून त्याची निर्मिती ब्रह्मा इत्यादि देवतांनी केली असे सुश्रुतसंहितेत (चिकित्सा. २९. ३) म्हटले आहे.

आयुर्वेदाचा जनक म्हणून ब्रह्मा ह्या देवतेचा विशेष करून उल्लेख आहे. काश्यपसंहितेनुसार ब्रम्हयाने आयुर्वेद अश्विनांना दिला; त्यांनी इंद्राला, इंद्राने काश्यप, वसिष्ठ, अत्रि व भृगू ह्या चार ऋषींना आणि ह्या ऋषीनी आपापल्या शिष्यांना तो शिकवला (विमानस्थान; तुलना करा—चरक सूत्र, १. ३ व पुढे चिकित्सा. १. ४. ४, अष्टांगहृदय, सूत्र १. ३ व पुढे) सुश्रुतसंहितेतही वेदाचे एक अंग असलेला आणि आठ अंगांनी मिळून बनलेला असा आयुर्वेद ब्रम्हयाने जाहीर केला (सूत्र ३४. ८) हत्तींची शास्त्रचिकित्साही ब्रम्हयानेच प्रवर्तित केली. त्याने ती प्रजा-

पतीला, त्याने ती इंद्राला, त्याने ती आश्विनांना आणि त्याने ती ऋषींना अशा क्रमाने ती शिकवली गेली (हृस्या ३. १२. ११).

देवता रोग बरे करतात

विविध कामनांच्या पूर्तीसाठी देवतांना प्रार्थना केल्या जातात. त्याप्रमाणेच रोगमुक्तीसाठीही देवतांना प्रार्थना केलेल्या आढळतात रोगमुक्ती ही देवतांच्या मानवास उपकारक अशा कृत्यांतील केवळ एक कृत्य आहे. अथर्ववेद इ. ११. १ येथे एक वैद्य–पुरोहित म्हणतो की मी ह्या रोग्याला यक्ष्मन् आणि राजयक्ष्मन् ह्यांपासून बरे करतो. इंद्र व वरुण ह्यांनी ग्राहीपासून सुटका करावी. अथर्ववेद ३. ११. ३ मध्ये इंद्र रोग्याला आयुष्य देवो अशी प्रार्थना केलेली आहे. अथर्ववेद ४. ४. ६ येथे अग्नी, सवितृ सरस्वती, ब्रह्मणस्पति ह्यांनी ज्याचे पौरुष नष्ट झाले आहे अशाला पौरुष द्यावे अशी विनंती केली आहे. अथर्ववेद ६. १११. ४ येथे उन्माद नष्ट करण्यासाठी अप्सरस्, इंद्र, भग आणि विश्वेदेव ह्यांना प्रार्थना केली आहे. दुसरीकडे अग्नि, इंद्र, सोम, भग, मरुत ह्यांनी दीर्घायुष्य द्यावे अशी प्रार्थना आहे (अथर्व १९. ४५- ६ व पुढे). एखाद्या मुलाला रोगमुक्त करण्यासाठी जे स्नान घालावयाचे त्यावेळी देवतांची चित्रे काढावीत असे अष्टांगसंग्रहात म्हटले आहे. त्यात हत्तीवर बसलेला इंद्र, महिषावर बसलेला यम, चक्रवाकावर बसलेला वरुण आणि हातात वज्र धारण केलेला कुबेर ह्यांची चित्रे असावीत (उत्तर ५, पा. ४४ व पुढे). तसेच इंद्र, रुद्र, विष्णु, कुमार, अश्विन, हनुमान्, वरुण, कुबेर ह्यांसारख्या देवतांना उद्देशून प्रार्थना अशा प्रकारच्या स्नानाच्या वेळी म्हणाव्यात असे तेथेच (पा. ४६ व पुढे) म्हटले आहे.

भेलसंहितेत (६) असे म्हटले आहे की जो दररोज देवपूजा करतो तो शंभर वर्षे जगतो. जखम झालेल्या माणसाने जे कर्मकांड करावयाचे त्यात देवपूजनाचा समावेश आहे (सुश्रुत सूत्र १९. २३). रोग्याला औषध देतांना वैद्य-पुरोहिताने जो मंत्र म्हणावयाचा त्यात ब्रह्मा, शंकर, अश्विन, रुद्र, इंद्र, भूमि, चंद्र, सूर्य, अग्नि, वारा, ऋषी, औषधी, भूते ह्यांनी संरक्षण करावे अशी प्रार्थना आहे (विष्णु धर्मोत्तर पुराण २. ५२. ८९ व पुढे)

द्विस्वभाव देवता

सर्वच शक्तीधारकांप्रमाणे देवही द्विभाव असतात. ते रोग निर्माण करतात; बरेही करतात अथर्ववेदात (८. ७. २) यक्ष्म हा देवांनी पाठवलेला म्हणून वर्णिला आहे. हारीतसंहितेनुसार (३. १९. ४) जो देवतांचा अपमान करतो त्याला वेड लागते (तुलना करा–चरकसंहिता, चिकित्सा ९. ४. २०). देवतांच्या प्रधर्षणामुळे कुष्ट रोग होतो (चरक, चिकित्सा ९. १६). वरुण, रुद्र ह्यासारखे देव हे

विशेष करुन द्विस्वभाव आहेत. ते रोग आणतात व बरेही करतात. त्याविषयीचे तपशील पुढे येतील.

आता काही विशिष्ट देवतांचा तपशीलवार विचार करू. त्यांत प्रथम प्रामुख्याने वैदिक व नंतर उत्तरकालीन देवतांचा विचार करू.

अग्नि

अग्नि हा मानवांना जीवन देणारा म्हणून वर्णिला आहे (मैत्रायणी संहिता २. ३. ५). अग्नीला अनेकदा दीर्घायुष्यासाठी प्रार्थना केली जाते (ऋ. १. ४४. ५., ६. ४. ८. अथर्व. ७.३३.१. बोधायन गृह्यसूत्र ३. ७. १ व पुढे) येथे अग्नि इत्यादी देवतांसाठी भाताचा बळी प्रतिवर्षी, किंवा दर सहा महिन्यांनी किंवा चार महिन्यांनी किंवा प्रत्येक ऋतूत किंवा दरमहा किंवा मुलाच्या जन्मदिवशी द्यावा असे सांगितले आहे. त्यामुळे मुलाला दीर्घायुष्य मिळते.

अग्नीला रोग दूर करण्याचीही प्रार्थना केलेली (ऋ. १८९. ३.) वेड बरे करण्यासाठी अग्नीला प्रार्थना केलेली आहे (अथर्ववेद ६. १११; तुलना करा कौशिक सूत्र ८. २९). अतिसार रोगापासून मुक्ती मिळावी म्हणून अग्नीची प्रतिमा दान करावी (मदन महार्णव, पा. ३८४.) दुष्ट ग्रहांनी पकडल्यावर म्हणजे रोग झाल्यावर अग्नीची पूजा करण्यास अष्टांगसंग्रहात (उत्तर. ६. पा. ५०) सांगितले आहे.

वरुण

वरुण ही द्विस्वभाव देवता आहे. तो रोग निर्माण करतो तसेच बरेही करतो. रोग होणे म्हणजे वरुणाच्या पाशांनी पकडले जाणे असे वर्णन आढळते. वरुणाजवळ शंभर किंवा सहस्र औषधे आहेत (ऋ. १. २४. ९) असेही वर्णन आढळते. भविष्यपुराणात तो वैद्य म्हणून वर्णिला आहे (४. १२७. ४७). तक्तन् हा रोग वरुणाचा पुत्र मानला आहे (अथर्व १, २५. ३.). अशुभ ठिकाणी पाणी पिण्यामुळे हत्तींना वरुणग्रह हा रोग होतो असे हस्त्यायुर्वेदात (१.९) म्हटले आहे,

दुष्ट ग्रहांच्या तावडीतून लहान मुलाची सुटका व्हावी म्हणून वरुणाप्रीत्यर्थ लहान मुलाला स्नान घालावे व त्यात वरुणाला वंदन करावे असे अष्टांगसंग्रहात (उत्तर, पा. ४७) म्हटले आहे. रोग होऊ नये म्हणूनही एक स्नान विष्णुधर्मोत्तरपुराणात (२.५७.९) वर्णिले आहे त्या विधीचा भाग म्हणून वरुणाला बली द्यावा.

अश्विन्

अश्विन् हे देव सर्वच प्रकारची मदत करणारे म्हणून प्रसिद्ध आहेत. त्यातच रोगमुक्ती हेही त्यांचे एक काम आहे असे वैदिक साहित्यात आढळते. पण पुढे मात्र ते खास वैद्यकशास्त्रीय देव बनले.[२]

ऋ. ८.९.६ मध्ये ते रोग्यांना बरे करणारे म्हणून वर्णिले आहेत. तर ऋ
८.१८.८ मध्ये ते **दैव्यौ भिषजौ** म्हणून वर्णिले आहेत. अश्विनौ वै देवानां भिषजौ
वाक्य अनेकदा येते (तैत्तिरीय संहिता २.३.११.२–३; मै. सं. २.५.६; ऐतरे
ब्राह्मण १.१८ इत्यादी; तुलना करा – चरक चिकित्सा १.४.४१). त्यांनी पूषन्
दात पडले असता; भग अंध झाला असता, सोमाला राजयक्ष्मा झाला अस
चिकित्सा केली व ह्या देवांना बरे केले (चरक, चिकित्सा. १.४.४२ व पुढे
अश्विनांनी च्यवनाला तरुण केले (ऋ. ५.७४.५; तुलना करा – जैमिनीय ब्राह्म
३.१२०–१२८; चरक. चिकित्सा. १.४.४४), उपमन्यु अंध झाला असता त्या
त्यांनी दृष्टी दिली (महाभारत १.३.३३–७७). देवही अश्विनांची पूजा करता
तर माणसांनी का करू नये असे चरकसंहितेत (चिकित्सा. १.४.४९ व पुढे
विचारले आहे. रोगमुक्तीसाठी रोगाची प्रतिमा दान करून अश्विनांची पूजा करा
असे मदनमहार्णवात म्हटले आहे. (पा. ६१). किंवा अश्विनाचीच सोन्या
प्रतिमा द्यावी असेही म्हटले आहे. (पा. ३२).

इन्द्र

अपालेच्या वडलांच्या मस्तकावर आणि अपालेच्या उदराच्या जवळच
भागावर केस यावेत ह्यासाठी इंद्राला प्रार्थना केली गेली आहे (ऋा. ८.९१
व पुढे) इंद्राने पाण्यामध्ये अमृत असे भेषज ठेवले आहे. (अथर्ववेद ११.६.२३
जंगिडताईतामध्ये इंद्राने शक्ती ठेवली (अथर्ववेद १९.३४.८) रोगापासून
होण्यासाठी इंद्राची प्रतिमा ब्राह्मणास दान द्यावी असे वृद्धसूर्यारुणकर्मविपाक
म्हटले आहे (१४.१ व पुढे). रोगमुक्त होण्यासाठी अंहोमुच् इंद्राला उद्देश
इष्टि करावी. (काठक संहिता १०.९) रक्तकुष्ठ किंवा पीतकुष्ठ झालेल
रोग्याने इंद्राची सोन्याची प्रतिमा ब्राह्मणास द्यावी (मदनमहार्णव पा. ४१३
पुढे) अशा रीतीने इन्द्र हा बरे करणारा देव आहे. ह्या उलट तो रोगनिर्मिती
करू शकतो. अथर्व ६. १३८.३ येथे त्याला शत्रूला नपुंसक बनविण्याची प्रार्थ
आहे (तुल. कौशिकसूत्र ४८. ३२) अशा रीतीने इंद्र द्विस्वभाव आहे.

रुद्र

रुद्र हा विशेषकरून द्विस्वभाव आहे. तो रोग निर्माण करतो बरेही करतो
ज्वर हा रुद्राच्या क्रोधातून जन्मला. (चरक. निदान १.३५; तुल. अष्टांगसंग्रह निद
१.४; हारीतसंहिता ३.२.४०; हस्त्यायुर्वेद १.८.८ व पुढे) रुद्राला रोग निर्मा
करू नकोस अशा प्रार्थना असतात (अथर्व ११.२.२१ इत्यादि.) शत्रूच
राज्यात रोग निर्माण करण्यासाठी पुढील विधी करावा. या ते हेविः (तै.
४.५.१. १३) मंत्र म्हणून एक हजार खुंटचा अभिमंत्रित करून त्या शत्रूच

राज्यातील देवळांमध्ये, चौकांमध्ये, घरात वगैरे पुराव्यात. मग शत्रूंच्या लोकांचा रोगांनी नाश होतो. (मदनमहार्णव पा. १२६) रुद्र हाच साक्षात् रोग असल्याचे वायुपुराणात (३०.२६४) म्हटले आहे.

रुद्र रोग बरेही करतो तो सर्व औषधांचा अधिपति आहे. (ऋ. ५.४२.११) तो भिषजां भिषक्तम् आहे (ऋ. २. ३३.४) तू दिलेल्या औषधांनी आम्ही शंभर वर्षे जगू असे त्याला उद्देशून ऋग्वेदात म्हटले आहे (२,३२.२.) त्याच्याजवळ शंभर (अथर्व. ६. ४४. २) किंवा हजार (ऋ. ७. ४६. ३) औषधे आहेत. तक्मत ह्या रोगापासून मुक्ती मिळावी म्हणून त्याला प्रार्थना केली आहे. राजयक्ष्मा, मेह, कुष्ठ ह्यांसारखे रोग बरे व्हावेत ह्यासाठी शंकराच्या देवळात शतरुद्रीयसूक्तातील चौथ्या अनुवाकाने होम करावा; तसेच रुद्राची पूजा करावी असे मदनमहार्णवात म्हटले आहे (पा. १३२ व पुढे). रुद्र व त्याचे गण ह्यांच्या पूजेने उन्मादरोगापासून मुक्ती मिळते (चरक. चिकित्सा. ९.९१ व पुढे). ज्वर बरा होण्यासाठी रुद्राची पूजा करावी (हारीतसंहिता २.१.३३).

सूर्य

सूर्य ही एक महत्त्वाची आयुर्वेदीय देवता आहे. मदनमहार्णवात (पा. ४० व पुढे) असे म्हटले आहे. सूर्य सर्व रोगांची अधिदेवता असून सूर्यापासूनच माणसाने आरोग्याची इच्छा करावी. स्कंदपुराणात (माहेश्वर. कौमारिका. ४३.२३) सूर्याला भिषग्वर असे म्हटले आहे.

ऋग्वेदात (१.५०.११) सूर्याला उद्देशून कावीळ व हृद्रोग नष्ट करण्याची प्रार्थना आहे (पहा–ऋग्विधान १.१९.१). कुष्ठ किंवा क्षय झालेल्या रोग्याने सूर्याची पूजा करावी म्हणजे तो बरा होतो असे बोधायनगृह्यसूत्रात म्हटले आहे. (३.८.१ व पुढे). गायी वगैरे प्राणी रोगग्रस्त झाल्यावर त्यांना बरे करण्यासाठी सूर्याची पूजा करावी (विष्णुधर्मोत्तरपुराण २.४४.२०). रोग बरे करण्यासाठी माघ शुद्ध सप्तमीला सूर्याच्या प्रतिमेचे दान ब्राह्मणाला करावे, तसेच सूर्यपूजा करावी (वृद्धेसूर्यारुणकर्मविपाक १६.१ व पुढे). गर्भवतीने दररोज सूर्याची पूजा करावी (काश्यपसंहिता, शारीर. पा. ८४), प्रत्येक पक्षाच्या सप्तमीस उपवास करण्याचे व सूर्यपूजा करण्याचे व्रत केल्यास मनुष्य जन्मभर निरोगी राहतो असे वराहपुराणात म्हटले आहे (६३.२ व पुढे)

सूर्य रोग निर्माण करतो असेही वर्णन आढळते. छन्दःशास्त्रानुसार ज हा गण सूर्यरूप आहे व ह्या गणाचा काव्याच्या प्रारंभी उपयोग केला तर वाचकांस व कवीस रोग निर्माण होतो (शिवतत्त्वरत्नाकर ७.३.३४), दुपारी सूर्याकडे पाहात दहा हजार वेळा ओं श्रों क्षां क्षीं क्षूं क्षैं क्षौं क्षः या मंत्राचा जप केल्याने माणसाला

आश्चर्यकारक शक्ती प्राप्त होते व त्यायोगे तो ज्या प्राण्याकडे किंवा माणसाकडे पाहील त्याला रोग प्राप्त होतो (उड्डामरेश्वर तंत्र १२.३५.३६). अशा रीतीने सूर्यही द्विस्वभाव आहे. तो रोगनिर्मितीस तसेच रोगमुक्तीस कारण ठरू शकतो.

विष्णु

विष्णूचाही रोगनिर्मितीशी व रोगमुक्तीशी संबंध आहे. जेथे विष्णूची पूजा होत नाही तेथे हत्तीला रोग होतात. (हस्त्यायुर्वेद ४.३५.६ व पुढे). ज्यांनी पूर्वजन्मात विष्णूची पूजा केली नाही, त्याच्यासाठी उपवास केले नाहीत त्यांना ह्या जन्मी रोगप्राप्ती होते (मदनमहार्णव पा. १७८). थंडीमुळे निर्माण होणाऱ्या ज्वराला वृद्धसूर्यारुणकर्मविपाक ह्या ग्रंथात वैष्णव असे म्हटले आहे (४२.४).

रोग बरे करण्यासाठी विष्णूची उपासना करावी. विष्णुसहस्रनामाच्या जपाने रोगमुक्ती होते (विष्णुधर्मोत्तरपुराण ६.५६.८२ व पुढे). औषध देण्यापूर्वी वैद्यपुरोहिताने विष्णूची पूजा करावी (विष्णुधर्मो. २.५६.९२) हत्तींचा माकल रोग बरा करण्याकरता विष्णूची पूजा करावी.

सोम

पाण्यात सर्व औषधें आहेत व अग्निसर्वोपकारक आहे ही गोष्ट सोमानेच जाहीर केली (ऋ, १.२३.२०). ऋग्वेद ८.७९.२ येथे असे म्हटले आहे की सोमामुळे सर्व रोग बरे होतात; त्याच्यामुळे अंधाला दिसते. पंगू चालतो.

मरुत्

मरुतांच्या जवळ औषधे असतात (ऋ. ८.२०.२३). भैषज्ययज्ञ म्हणून वर्णिलेल्या चातुर्मास्ययज्ञातील[४] वैश्वदेवपर्वामध्ये मरुत् स्वतवस् ह्यांना उद्देशून आहुति असते व त्यायोगे रोगमुक्ती होते (कौषीतकी ब्राह्मण ५.२).

संकीर्ण देवता

इतरही अनेक वैदिक देवता आयुर्वेदाशी संबंधित आहेत. उदा., वास्तोष्पतीला अमीवहा म्हणजे रोगनाशक असे म्हटले आहे. (ऋ. ७.५५.१) ब्रह्मणस्पतीचेही असेच वर्णन आहे. (ऋ. १.१८.२) सुखप्रसूतीसाठी पूषन् आणि अर्यमन् ह्यांना प्रार्थना केली आहे. (अथर्ववेद १.११. १.) प्रजापतीला पुत्रसंतती देण्याची विनंती आहे (अथर्व. ६.११.३).

पितृदेवता

पितर् हे द्विस्वभाव आहेत. ते रोगनिर्मिती[५] व रोगमुक्ती दोन्हीशीही संबंधित आहेत. पितर् उन्माद निर्माण करतात. (चरक. चिकित्सा. ९.१६

इत्यादि). श्राद्धकर्म न केल्यास रोगोद्भव होतो. श्राद्धकर्म न होत असलेल्या घरातील मुलांना रोगनिर्मिती करा असा रुद्राने दुष्टग्रहांना आदेश दिला होता (अष्टांगसंग्रह उत्तर ३. पा. ३४). त्यामुळे पितृपूजा ही एक आरोग्यकारक गोष्ट आहे. (विष्णुस्मृति ७८.१). आरोग्यरक्षणासाठी चरकसंहितेत सांगितलेल्या नियमांमध्ये पितृपूजेचा समावेश आहे. (सूत्र ८.१८). जो नित्य पितरांची, देवांची, ब्राह्मणांची पूजा करील तो शंभर वर्षे जगेल (भेलसंहिता, ६).

रोगमुक्तीशी पितरांचा संबंध आहे. रोग्याने श्राद्धाच्या वेळच्या पिंडांचे भक्षण केल्यास तो बरा होतो (जैमिनीयगृह्यसूत्र २.२)[६].

आतापर्यंत मुख्यत्वेकरून वैदिक देवतांचा विचार केला. आता पौराणिक उत्तरकालीन देवता आहेत, त्यांचा आयुर्वेदाशी असलेला संबंध पाहू.

गणेश

रक्तपित्त हा रोग बरा होण्याशाठी गणेशपूजन करावे. (आयुर्वेदीय धर्मशास्त्र, अनूप संस्कृत ग्रंथालयातील हस्तलिखित (बिकानेर) क्रमांक ३९३७, पा. २६). भाद्रपद महिन्याच्या शुक्ल चतुर्थीस गणेशपूजन करून गणेश प्रतिमा ब्राह्मणाला द्यावी म्हणजे रोगमुक्ती होते. (वृद्धसूर्या १३.१ व पुढे) जो ब्राह्मणाला गुदमरून टाकून मारतो त्याला त्या पापाची शिक्षा म्हणून अपस्मार रोग होतो. त्यापासून बरे होण्यासाठी जो विधी करावयाचा त्यात सोन्याची गणेशमूर्ती करावी. त्याला चांदीचा सर्प जानवे म्हणून घालावा. उंदीर हे गणेशाचे वाहनही सोन्याचे तयार करावे. त्या उंदराचे डोळे माणकाचे असावेत. मग मध्यरात्री, मासे, मांस, भात, दूध ह्यांचा बळी गणेशाला अर्पावा. दुसऱ्या दिवशी गणेशाला मोदकांचा नैवेद्य दाखवावा. होम करावा आणि मूर्ती ब्राह्मणाला द्यावी. (मदनमहार्णव पा. ३२१ व पुढे). ज्वरमुक्तीसाठी ज्वराची प्रतिमा अग्नीत टाकावी. त्या प्रतिमेच्या मागे ज्वरापासून मुक्त करण्याची गणेशाला केलेली प्रार्थना लिहिलेली असावी (उड्डामरेश्वर तंत्र १२.३९).

सरस्वती

सरस्वती ही वाग्देवता मानलेली आहे. त्यामुळे मुकेपणा दूर करण्यासाठी सरस्वतीची पूजा करून तिची प्रतिमा ब्राह्मणास द्यावी असे म्हटले आहे (वृद्धसूर्या १४.१ व पुढे). जो आपल्या बहिणीला ठार करतो तो बहिरा होतो. हे पाप घालवून बरे होण्यासाठी यतिचांद्रायणव्रत करावे. व्रताच्या शेवटी ब्राह्मणाला सुवर्ण, आणि कापडी आच्छादन असलेले पुस्तक द्यावे. त्या वेळी म्हणावयाच्या प्रार्थनेत सरस्वतीला प्रार्थना केली आहे (मदनमहार्णव पा. ३५१ व पुढे).

कुबेर

मातृगमनाचे पाप केल्यामुळे माणसाच्या जननेन्द्रियात दोष निर्माण होतो. तो दूर करण्यासाठी सोन्याची कुबेरमूर्ती तयार करून तिची पूजा करून ती ब्राह्मणाला द्यावी (मदनमहार्णव पा. ३७९ व पुढे). दुष्टग्रहपीडित मुलाला बरे करण्यासाठी घालावयाच्या स्नानाच्या वेळी कुबेराला प्रार्थना केली जाते (अष्टांगसंग्रह, उत्तर ५, पा. ४७).

धन्वन्तरी

हा दैवी वैद्य आहे. तो समुद्रमंथनातून बाहेर आला व त्यानेच अमृत आणले. त्याने ब्रह्मा – दक्षप्रजापति – अश्विन, इंद्र, ह्या परंपरेने मिळालेली आयुर्विद्या सुश्रुताला शिकवली (सुश्रुत सूत्र. १.२८). रोगमुक्तीसाठी रोगाची प्रतिमा ब्राह्मणाला देऊन धन्वन्तरीची पूजा करावी असे मदनमहार्णवात (पा. ६१) म्हटले आहे.

संकीर्ण देवता

दुष्टग्रहांनी मुलास पीडा (रोग) निर्माण करू नयेत म्हणून जे स्नान मुलाला घालावयाचे त्यांत यम, जल, कुमार ह्या देवतांना प्रार्थना आहे (अष्टांगसंग्रह, उत्तर ५, पा. ४७ व पुढे). ज्वरनाशनासाठी वैद्यपुरोहिताने हनुमानाची पूजा करावी (हारीतसंहिता ३.२.२१८ व पुढे). वृक्षायुर्वेदात टोळ वगैरे उपद्रवी प्राण्यांना हाकलून देण्यासाठी हनुमान ह्या देवतेचे साहाय्य घेतले जाते. त्यात एका पानावर असा मंत्र लिहिला जातो की, ह्या उपद्रवी प्राण्यांनी दूर जावे अशी हनुमानाची आज्ञा आहे; ती मोडल्यास हनुमान् तुम्हाला ठार करील (शार्ङ्गधरपद्धती २१६२ व पुढे). गरुड हीही आयुर्वेदीय देवता आहे. जेव्हा मुलाला दुष्ट ग्रह पकडतात तेव्हा गरुडाला नमस्कार केला जातो. (गरुडपुराण १.१७२.१९).

निष्कर्ष

वरील सर्व विवेचनावरून हे लक्षात येईल की, वैदिक व पौराणिक देवतांना प्राचीन भारतीय आयुर्वेदीय विचारसरणीत महत्त्वाचे स्थान होते. देव हे शक्तिवाहक असतात आणि सर्वच शक्तिवाहकांप्रमाणे ते द्विस्वभाव असतात; ते रोगनिर्मिती करू शकतात; रोग दूरही करू शकतात. वैद्यपुरोहित कधी स्वतंत्रपणे केवळ आपल्या यात्वात्मक उपायांनी, तर कधी देवतांची उपासना वगैरेसारख्या धार्मिक उपायांनी रोग बरे करण्याचा प्रयत्न करतात. अशा रीतीने प्राचीन भारतीय वैद्यकशास्त्राचे धर्मेतिहासाच्या दुष्टीकोनातून महत्त्व आहे.[७]

टीपा

१) इजिप्तमध्ये औषधांना मोठा मान दिला जाई; कारण Thot ह्या देवतेने त्यांची तत्त्वे सांगितली असे मानले जाई. पहा. P. **Bruzon, La Medecine et les Religions**, Paris, 1904, P. 60.

२) ग्रीक दैवतशास्त्रातील कॅस्टर् आणि पोलक्स ह्यांचे अश्विनांशी अनेक बाबतीत साम्य आहे. तेही मुळात मानवाला सर्व प्रकारची मदत करणारे होते; पण पुढे त्यांचा वैद्यकशास्त्राशीही संबंध जोडला जाऊ लागला. पहा: H. E **Sigerist, A History of Medicine II**, New York, 1961, P. 49.

३) रुद्र हा स्वतःच रोगस्वरूप आहे. पहा. **J. Meyer, Trilogie, altindischer Machte und Feste der Vegetation**, Zurieh–Leipzig, 1937, II, P. 12, n.

४) ह्या विषयाच्या सविस्तर विवेचनासाठी माझा "Caturmasya–Sacrifices researched." **Journal of the University of Poona, Humanities Section**, 31, P. 59 पहा.

५) पितर रोगनिर्मिती करतात. ह्या मुद्यासाठी पहा:- M. **Bartels, Die Medicin der Naturvolker**, Leipzig, 1893, P. 18 K.

६) श्राद्धातील उच्छेषाच्या आयुर्वेदीय महत्त्वासाठी पहा :– **W. Caland Altindischer Ahnenkult**, Leipzig, 1893, P. 191 etc.

卐 卐 卐

Identification of Some Rgvedic Rivers in Afghanistan

D. V. CHAUHAN

1.1 Afghanistan (Area 2.5 Lakh Sq. miles) is divided by the great range of the Hindu Kush mountains, generally North and South, into two unequal parts about a third part lying to the North of the range. The main river systems are of the Kabul, the Helmand, the Heri-rud and the Oxus or Amu Darya. Of these the Helmand is the first in rank draining an area of about a lakh of square miles, with a discharge of about 70,000 cubic feet per second (taken in the Seistan) in the Summer in ordinary years. This river ranks the twelfth in the list of the rivers of Asia, having regard to the area drained by it and its tributaries The Kabul river drains an area of 35 thousands Sq. miles, and a discharge of about 30,000 cubic feet per second in the Summer. It ranks next to the Helmand. The Heri-rud rises at an altitude of about 13,000 ft. above mean sea level in the lower ridges of the Hindu–Kush to the west of Kabul, traverses straight to the west, turns at the Jakhta Bazar to the north and disappears in the Pul–i–Khatun to the east of the Iranian town Mashhad. It has no major tributaries. The Murghab river drains the northern side of the tapering reaches of the Hindu–Kush and disappears in a scandy bed near the town of Merv in the USSR. The Oxus forms the northern boundary of Afghanistan and many tributaries, rising in the Hindu–Kush range flowing northward pour into it.

The Helmand System

1.2 The Chief river of the system is the Helmand, taking its rise in the Koh–i–Baba range at an elevation of about 11,000 ft. It flows South-west and disappears in the sandy belt known after its name Hamin–i–Helmand at the mean sea level of about 1600 ft. Its main left bank tributary is the Arghandab river, its name being derived, according to

Tate, from the swiftness of the current when in flood, becoming impassable when the depth of water in its channel exceeds three feet. The Arghandab has the tributaries of the Tarnak, the Arghastan or the Arghassan and the small Dor river which has another, possibly ancient name, Kadenai. These three tributaries of the Arghandab meet each other and the Arghandab at small distances. The city of Kandahar (the ancient Gandhar) lies on the banks of the Arghandab at an elevation of 3450 ft. The Arghandab takes its rise from the western reaches of the Gul–Koh mountain (14380 ft.) Another river of the System is the Khash Rud rising in the Hazarat area and falling in a small lake, Hamun–i–Puzak. In the same lake. pours the small Siah Ab, the tributary of the Khash Rud from the north. The Farah Rud is another river falling ultimately in the Hamun–i–Puzak [See Afghanistan. No. 1. 1955, p. 35 ff.]

There are three Hamuns in this sandy territory. In addition to marshy Hamun–i–Helmand and the Haun–i–Puzak, there is the Hamun–i–Sakari (Bartholomew), a much bigger lake than the latter. In this Sakari lake pours the Harud River which rises at an elevation of about 9000 ft. (On its bank lies the town Paharistan. In its earlier reaches the Harud river is called the Adraskand river. On this Adraskand, near its confluence with its tributary, lies the town of Sabzwar, the old Shin Dand. (see Bartho).

Tate observes: " The rivers Khash, Fhrah of Sabzawar and the Harut Rud are torrents. They rise in the mountainous district of Ghor and the Zamindawar, and are subject to sudden irresistible floods, rendering them impassable for a time. These streams contain no flowing water for some distance above the lake of Seistan into which their floods are discharged."

The Kabul System

1.3 The Kabul river takes its rise (about 9000 ft.) in the Southern reaches of the Koh–i–Baba range of the Hindu–Kush and flows straight eastwards to join the Sindhu. Its main tributaries joining from the north are the Panjshir river, the Alingar river, the Kunar and the well–known Swat with its western tributary, the Panjakore. Kabul, the capital of the Country lies at an elevation of 5897 ft. on the banks of this river. Its

fall is sharp and Jalalabad lying on its bank between the confluences of the Alingar and the Kunar rivers with Kabul, is only 1930 ft. above the mean sea level. The Kabul pours into the Sindhu at Attock at an elevation of only 821 ft. It has almost no major tributary from the Southern region.

1.4 The rivers of eastern Afghanistan, to the South of the Kabul, directly meet the Sindhu The chief among such rivers are Kurram and the Gomal. The Kurram or the Kiaram has the Tochi river as its western tributary. The Gomal meets the Sindhu with its north-easterly flowing tributary the Zhob. The Seritoi river is a tributary of the Zhob draining northern Baluchistan. Other minor streams meeting the Sindhu are the Vihoa and the Lura river with its north flowing tributary the Sangar (Atlas, p. 70, 73).

Mountains in Afghanistan

2.1 The R. V. does not mention any major mountain. Only the Atharva Veda mentions two mountains, the Himavant and the Tri-Kakut (Macdonell II.503, I.329). The former is the Himalaya and the latter has been identified as the Sulaiman Mountains in the northern Afghanistan. The Sulaiman mountains have three ranges Anjanagiri, Toba-Kakad and Shingar. Hence the appropriate name Tri-Kakut (Agrawala. p. 40). Agrawala has suggested that the ancient name of the Hindukush was Lohitagiri or Rohitagiri. From the name of this mountain Afghanistan was known as the Roha country in ancient times (see Agrawala p. 40, also Afghanistan, No. IV, 1955). Trumpp has shown that the alternative name of the Pathans is Rohila, so called after the name of the Country (Trumpp. R. 10). It is thus clear that the Aryas in the post-Rgvedic and Brahmana period had knowledge only of the distant Himalaya and the mountains in Afghanistan.

Rivers in Rgveda–

2.2 The Vedic Index gives the rivers mentioned in the Rgveda – Arjikiya, Apaya, Urna, Kubha, Krumu, Gomati, Turnasa, Drsadvati, Yavyavati, Saraswati, Suvastu, Susoma, Susartu and Hariyupiya. Rivers Yamuna, Ganga, Sindhu, Vipas, Vitasta, Sutudri being Indian do not concern us here. The first

mentioned fourteen rivers are to be considered here. Of these rivers the Kubha, Krumu, Gomati and Suvastu have already been identified and generally accepted by the scholars (See Macdonell). Panini mentions Suvastu and Krumu identified as the modern Swat and Kurram or Kiaram (See Agrawala p. 42. 43). Thc river Suvastu flowed through Gandhara of which the upper part was known as Uddiyana, famous for its blankets called **pandu-kambala**, mentioned by Panini (Agrawala, p. 42). Hillebrandt has identified both the rivers Yavyavati and Hariyupiya. But the authors of the Vedic Index are not inclined to accept it though no valid grounds have been brought forward. Hariyupiya has been correctly identified (See Macdonell) as Ariab (Iryal) or Haliab, a tributary of the Kurram and Yavyavati as Zhob in Northern Baluchistan (Atlas, p.74] . Sir Ariel Stein (See Stein p. 3) has observed:

" But it scarcely appears to have been adequately realized that the mention of these two rivers (Krumu and Gomati) both comparatively small except when sudden spates fill their beds, suggests such acquaintance with Waziristan as only prolonged occupation by Aryan tribes of the early Vedic period is likely to account for. It is by Kurram and Gumal that the whole drainage of Waziristan and the Afghan uplands adjoining westwards finds its way to the Indus. There is all the more reason to attach a quasihistorical interest to their mention because acquaintance also with the hill tracts immediately to the south seems implied by the reference which another hymn of the Rgveda makes to the river Yavyavati; for this I believe, has been rightly identified by Professor Hillebrandt with the Gumal's main tributary, the Zhob, the modern name of which can easily be accounted for as the direct phonetic derivative of the Vedic form."

Saraswati (RV II, 31-8, 32.8, 41. 16, 17, 18; III. 23. 4, 54. 3; V, 43.11 etc.)

3.1 The Vedic Index observes that it is the name of a river frequently mentioned in the Rgveda and later. In many passages of the later texts it is certain the river meant is the modern Saraswati which loses itself in the sands of Patiala. But in the footnote it has been explained that it is " literally ' abounding in pools' perhaps with reference to its condition when

the water was low. The name corresponds phonetically to the Iranian Haraqaiti (the modern Helmand)." As agalnst this a class of Indologists R. Pisehcl, Hopkins, Geldner and Hillebrandt refers the Rgvedic Saraswati to the Helmand river in Southern Afghanistan. The Avestan Iranians knew the river as Haraqaiti. The Greeks, after Alexander's invasion, knew the river as Haetumant (SKT setumant) that is one abounding in dams.

Of all the rivers in Afghanistan only the Helmand Valley is most fertile. Irrigation is known to have developed in the Seistan territory even in the early ancient period. The Greek name Haetumant is explanatory of the irrigation potential of the river. The Avestan and Pahlavi equivalents of the present day Helmand are Herman, Halman, Hindmand (with the association of Hind, Sindh), Heirmand and Hilmand. The Greeks have known the river as Etymander, Etymandoros and Erymanthus.

Drsadvati (III. 23·4)

नि त्वा दधे वर आ पृथिव्या इळायास्पद्रे सुदिनत्वे अह्नास्म्।
दृषद्वत्यां मानुष आपयायां सरस्वत्यां रेवदग्ने दिदीहि ॥४॥

3. 2. 1 Rv mentions the Drsadvati. only once. The Southerly flowing westernmost river of the Helmand basin is named Harud, Harut. This very river, in its upper reaches, is called Adtaskan, Adraskand. It may be observed that the Rgvedic Drsadvati or its slightly changed form Drsadvantah has changed, under the process of prothesis, into Adrasvant and this last into Adraskand in view of the fact that the Iranian language changes the Sanskrit Sonant vinto the Palatal K. Skt **mnlavat** (mountainous district) used by Patanjali has survived today in the form of Malakand, the mountainous district north of Dargai in the country south of the Swat river (see Agrawala p. 41). More examples seem unnecessary. It may be noted that the second component in the word **Adraskand**, has nothing to do with the Khotanese Saka word **Kantha** (a town) usually found in the city names such as Samarkand and Tashkand.

3.2.2 There are some more traces of evidence which are material in this connection. At the origin of the stream there is a village named Paharistan which may be indicative of the

nature of the terrain and the name of the stream. There is another rivulet, a leftbank tributary of the Adraskand river, bearing the name Kala Adraskand (See Bartho.)

3.2.3 The phoneme Harud, Harut. the name of the river further down, can have **drsad** as its cognate. Linguistically this is quite reasonable a possibility.

3.2.3 While describing the Province of Harat, the Persian work **Hudud-i-Alam** (372 AH–982 A. C.) mentions a town **Adtaskar**, now identified as **Adraskand** (See **Hudud**, p. 104, 327) This speaks for the antiquity of the place and the existence of the river of that name.

3.2.4 In the present day economy of Afghanistan Harud and Helmand do not play any conspicuous role. But with the Aryan colonists of the Rgvedic age this whole territory lying between Helmand and the Harut or the Saraswati and the Drsadvati was a holy land. Manu, the first law–giver of the Aryans in India has retained the faint memory of the ancient radition in the definition of the first and the first rate ' holy and ' the Brahmavarta,

सरस्वतीदृषद्वत्योर्देवनद्योर्यदन्तरम् ।
तं देवनिर्मितं देशं ब्रह्मावर्तं प्रचक्षते ॥२.१७

In the mantra (III. 23.4) the god Agni has been invoked to spread his light. Sayana observes that on the banks of the Saraswati, not only the Aryan rituals were developed and offered, the vedic lore in its embryo was developed here. It is, therefore, natural that the Saraswati is considered the goddess of Knowledge. It is on the banks of Saraswati that the **rsis** first saw the light. Hence the personification of the river for knowledge, learning and literature. **Brahma**, Knowledge, was conceived here only. Later **Brahma** was considered a god of uttering the Vedas and Saraswati his daughter. Many legends have been woven around this fact. Later **Brahma** was personified as a god with four heads representing the four vedas.

3.2.5 It is significant to find that a sculpture of god " Zervan, the four-faced father of greatness " was found in the

vicinity of Kuh-i-khwajah in the Seistan territory (See Herzfeld P. 299). While discussing Zervan, L. H. Gray observes– "whether he was an ancient deity superseded by the great Sky-divinity Ahura Mazda, or whether. like Prajapati and Visvakarman, he was a later evolution of philosophic thought, is uncertain, though his high position beside Mitra in the Mithraic system would seem to favour his great antiquity" (See Gray, p. 129)

Awaya (RV III-23.4)

3 3.1 Along with the Drsadvati and Saraswati, Awaya has been mentioned here as the producer of wealth.

Here the third river is merely called Apaya meaning a river. We have already mentioned the characteristics of the river Arghandab, an important tributary of the Helmand river. The speciality is the force and fastness of ite flow. The river is here mentioned only as Apaya, an adjective expressive of the fast flowing nature ot the stream seems to have been affixed to it. The Vedic Index records that **arvant** (fast runner) was the usual word for a horse possessing this characteristic. The mare was called **arvati**. This characteristic is shared by this river also. If the word **arvant** is affixed to Apaya. the resulting compound would be **arvantapaya** and after coming ling **arvantapava.** This word. under Iranian linguistic processes would be arkandab, argandab. The change of K, g to gh is due to the Arabicizing impact of the later period. Modern Irani still retains a word arghand–covetuous, passionate, angry (Steingass).

It is useful to note that the Vipas and Sutudri rushing down the mountain slopes have been compared with the galloping horse in the RV.

3.3.2. There is another easterly sister tributary of the Arghandab named the Arghastan, in fact an equally powerful counterpart. This name also can be considered on the same lines. There is a left–bank tributary of the Arghastan river named thc Kadenai. The important city of Kandahar is situated on the bank of the Arghandab at an elevation of 3425 ft. It is the ancient Gandhar town.

3.3.3 It is, in a way, significant that the three rivers the Saraswati, Drsadvati and (Arvant)–Apaya should be invoked

together. The first two determine the boundaries of the homeland of the Rgvedic Aryans and the last supplements the boundary and richness of the area.

Turnasa (VIII. 32.4)

3.4.1 The Vedic Index mentions Turnasa as a mountain river, but its identification does not seem to have been attempted In the easterly course of the Arghandab, there is a river Tarnak, a tributary of the Arghastan or Arghassan. The qualification of Turnasa as a mountain river seems to have been noted from the meaning of the word. The meaning suggested is, reaching quickly. It is a stream completely hedged in between two mountain ranges. It rises at an altitude of about 14000 ft from the Gul – Koh (Atlas, p. 78) As a result of the terrain it has no tributary.

In the ancient days, this whole area was called Archosia, Arakolia, Arakozi or Harchavaiti. The Saraswati with its many tributaries and irrigation potential had given this name to the country.

Arjikiya (X. 75.5)

3.5.1 Arjikiya is mentioned only once as the name of a river. The Vedic Index notices only Urunjira and not the Arjikiya. Yaska while discussing the etymology of the word Arjikiya traces its origin to the Rjika mountain and says, it is called so because of its nature of rjugamini. Its identification has not been definite.

Yaska has equated the Arjikiya to the Vipas which is the modern Beas in the Panjab. But this appears all arbitrary and unacceptable, especially in view of the fact that RV mentions the Vipas thice (III. 33.1, 3; IV. 30.11) by that name, But Yaska has stated that "**Pnrvamasidurunjira**" Arjikiya was formerly called Urunjira. This Urunjira also has not been identified.

3.5.2 There is the river Alingar in Afghanistan the northern tributary of the Kubha or modern Kabul. It is a small stream having its source in the hilly country of Nuristan, the country of light, Scholars hold that the inhabitants of Nuristan are of the Aryan extraction. At present they are a tribe. The present day Alingar river seems to be a cognate descendant of Yaska's Urunjira. The name Alingar written in the Arabo–Per-

sian script can equally be read as Ulingar. Here the Vedic has changed into the liquid 1. Trumpp has explained (p. 10) that in the Pasto language Z has a threefold pronunciation. The verbal, termination **ezam,** for instance, is pronounced **egem** in the east, **ejam,** in the middle Afghanistan and **ezam** in the west, The Alingar flows in the territory of the Kafiri languages. Hence the g–form in the phoneme **alingar** seems expected.

Urna (X 75.8)

3.6.1 The Urna river still awaits identification. According to some, it is a tributary of the Sindhu; according to others it is an adjective signifying wool. The Vedic Index it to be a river. In Afghanistan there is the Kuner river, the northern tributary of the Kubha meeting the latter at Jalalabad. The Kunar is formed of two streams, the eastern wing being the Chitral river, rising at an elevation of 24000 ft. and the western one being the Bashgul originating from an elevation of 14000 ft. On their confluence lie the towns Arandu and Birkot at some distances.

3.6.2 The linguistic change from the Rgvedic Urna to the present day Kunar is simple, the Sanskrit Sonant V resulting in the palatal K a usual phenomenon in the field of Iranian linguistics. By thc process of metathesis r goes last.

3.6.3 Sayanacarya's commentary on the river name Urnavati is reasonably sound.

Sayana's wool–producing area can refer only to the Afghan country where sheep and wool are common commodities throughout the land. In the Iranian language there is an archaic word **gaul** meaning a darwesh's Coarse Woollen garment. There is another Iranian word **Kawal** also meaning a kind of Coarse woollen stuff. It may be submitted that both the words **gaul** and **Kawal** are phonetically cognates of the word **Urna**. Further in the name of the river Bashgul, the latter component is cognate of the word **Urna.** The first Component, **bash** means ancient. The name **Bashgul** thus signifies by implication the ancient Country abounding in wool. The mountain Gul–Koh, the source of the Arghandab river already mentioned, may historically be reminiscent of the sheep herds and wool. Gul–marg, a famous place in Kashmir is reminiscent of wool and not of flowers or rose flowers as generally supposed.

3,6.4 The word Urnavati used in the above **mantra** may or may not stand for a river. But it can be submitted that the present day Kunar river can reasonably be related to Urna as a cognate.

The word uraa, wool has been often mentioned in Rv. and later Vedic literature. The Parusni country was known for its wool production. Thc Gandhar was well known for its flocks of sheep. The words **Parvan** and **parus** stand for the collection of wool. Fine wool, Urna–mradas has also been mentioned often. Sheep was called urnavati (Macdonell, I, 106). This description holds good even today in the Afghan economic life. In the Iranian there is the word **parwan,** meaning flue of silk.

Hamun, Samana (III. 30·9)

3.7.1 The term **Hamun** is quite commonly current in the Iranian language. It means a low–lying sandy belt where rivers disappear in the sand. Such **hamuns** are in the regions of South-east Iran, Southern USSR, Southern Afghanistan, Central Baluchistan, and a strip of western India. The specific term **hamun** is current only in the eastern Iran, Afghanistan and Baluchistan. In the rest of Iran it is called **Chah, Chashma** or **namakzar.** Hamun–i–Hclmand, Hamun–i–Puzak in Afghanistan and Hamun-i-Mashkel in Baluchistan are noteworthy.

3.7.2. The word **Human** has been etymologically related to the Vedic worp **Samana** in the RV (III.30.9)

Sayana equates **Samana** here with **Samana** and **Somyavati** It is plain, level land.

3.7.3. Pokorny (p. 904) has equated **hamun** as a cognate with Avesten **hamo** and **Skt Saman**, **Samaua** and modern Persian as **hamun.** Iran, Afghanistan and Baluchistan are mostly hilly and mountainous countries. Hence the importance, and significance of **Saman**, plain land. But in the course of time the word acquired a specific meaning different from the original sense. (For detailed study of Hamun see Chauhan–H)

Plaksa Rabul

3.8.1. The Rgvedic term **Saman** and its cognate **hamun** is known to the Iranian language only. This vedic term has **not** survived in post–vedic Sanskrit literature. **It** has **not** reached

the Modern Indo–Aryan languages also. But the writers of **Brahmana** and the ancient classical literature had faint memories of their ancient home on the banks of the Saraswati, its **Saman** or **hamun** and the peculiar physical phenomenon of the disapperance of the Saraswati. The place of disappearance had to be mentioned. The word **hamun** was a matter of oblivion. So the writers of this later literature use unother word plaksa to represent the old term of **saman** or **saman.** The phenomenon described by both **plaksa** and **hamun** is the same. The origin and semantics of **plaksa, is unknown. The terms plaksha plaksaga, plakajata, piaksavati, plaksasamudhava,** plaksa-samudravaeaka are all names of the river Saraswati. The terms **plaksa–dvipa, plaksa-prasravana, plaksa-tirtha** denote, in my humble view, the place of dieappearance of the Saraswati.

3.8.2. In the Seistan terriotory at the mouth of the Helmand. there is a town named Zabul of great antiquity. Torman (C 500–515 A. C.) aud Mihirakula (C 515–545 A. C.) father and son, the Afghan rulers ruled from Zabul. From this Zabul they invaded India, conquered Western India and left their foot–prints iu the form of architecture and epigraphy. Torman has been referred, in an inscription, as the king of Jauble. **Jaubla** was not so far identified, The writer of these lines has attempted to identify Jaubla with Zabul co Seistan. (For details see Chauhau– z).

3.8.3 In that paper a suggestion has been ventured to connect Zabul to Plask which can reasonably be a linguistio cognate.

3.9. An archaeological peep into the prehistoric life and culture of eastern Afghanistan especially the Waziristan tract, reveals in the Chalcolithic period, its occupation by the Aryan people Ariel Stein observes that " In a famous hymn of the Rigved (X 75) in praise of the rivers we find mentioned in correct sequence from east to west all the rivers of the Panjab right up to the borders of Afghanistan. Among them there are named together the **Krumu** and **Gomati**. correponding to the present Kurram and Gumal. The mention of these rivers. both comparatively small except when sudden spates fill their beds

suggests such acquaintance with Waziristan and the adjacent valleys drained by them as only a recolletion of their occupation by Aryan tribes of the early Vedic period seems likely to account for. This conclusion is strengthened by the incidental mention in the Rigveda of two other rivers of this border region, the **Yargavati** aud seryupiya. " (Stein B, P. 200)

4.1 From the plains of central Asia, the Rgvedic Aryans first settled in Afghanistan. For centuries they inhabitated this country. Rgveda, the earliest extant literature produced by them was, at least partly, composed outside present day India. Even Panini of much later date lived in Salatura village in the Swat Valley. According to Hillebrandt " the Rigveda belongs in part to the Panjab, or rather to Archosia. and in part to the Middle country " (Macdonell I, 468). Rgveda does not mention the names of mountains. But mountain ranges mentioned by Panini have been identified in the northern Afghanistan, and the Pamir area. Many of the Rgvedic rivers have admittedly been identified to be present today in Afghanistan. So an attempt to identify about half a dozen more Rgvedic rivers in Afghanistan would, I hope. be viewed with consideration.

The identification of Human and Zabul also deserve notice.

Abbreviations and References

Afghanistan–**Afghanistan** Journal, Kabul, 1954 to 1957.

Agrawala–**India as known to Panini,** V. S. Agrawala, Lucknow 1953.

Atlas–**Great World Atlas,** Readers Digest, 1961.

Bartho–**Middle East,** a map Bartholomew & Sons, Edenbargh.

Chauhan Z–**Jaubla, Zabul and Plaksai,** a paper read A. I. Oriental Conference, Calcutta, 1969.

Gray–The **foundations of Iranian** Religions, L. H. Gray, Bombay, 1928.

Herzfeld–**Iran in the Ancient East,** Herzfeld 1941.

India–**India & Adjacent Countries,** a map, Survey of India, 1945.

Macdonell–**Vedic Index**–Maedonell & Keith, Delhi, 1958.

Manu–**Manusmrti**, Nirnayasagar, Bombay 1946.

Minorsky–**Hudud–i–A am** London, 1970.

Mirashi– **Samshodhana Muktavali** Vol. I, V. V. Mirashi, Nagpur. 1954.

Nirukta–Yaska's **Nirukta**, Nirnayasagar, Bombay 1930.

Pokorny– **Indogermanische Etymologisehes Worterbuch**, 1959.

RV–**Rgveda Samhita**, V. S. Mandala, Poona 1946

Steinta– **Wazirisan & Northern Baluchistan** Stein. ASI No. 37, 1929.

Stein B–**Indo Iranian Borderlands**, Auriel Stein

Taraporewala–**Science of Langnage**, Taraporewala, Calcutta, 1962.

Tate–**G.** P. Tate.

Trumpp–**A Grammar of the Pusto**, B. Trumpp, Tubingen, 1873.

卐 卐 卐

BOOK REVIEWS

(ग्रंथपरिचय व परीक्षण)

सुप्रसिद्ध पुरातत्त्व संशोधक प्रा. ह. धी. सांकलिया यांचे तीन ग्रंथ गेल्या तीन वर्षात प्रसिद्ध झाले आहेत. साधारण जिज्ञासू वाचकवर्ग आणि विद्यार्थी यांना हे ग्रंथ विशेष उपयुक्त व रंजक ठरतील याविषयी शंका नाही. म्हणून या तीन ग्रंथांचा थोडक्यात परिचय पुढे दिलेला आहे.

Aspects of Indian History and Archaeology
(Editors : S. P. Gupta and K. S. Ramachandran)
B. R. Publishing Corporation, Delhi, 1977.
Pages 330, Illustrations 69, Rs. 160–00

प्रा. सांकलिया यांनी साधारण तीस वर्षाच्या कालखंडात निरनिराळ्या विषयांसंबंधीचे जे शोध-निबंध प्रसिद्ध केले त्यांपैकी काही निवडक निबंधांचा हा संग्रह आहे. प्राध्यापक महाशयांच्या सर्व संशोधनाचे सार यात आलेले आहे असे म्हणणे स्वाभाविकपणेच अशक्य आहे. तरीसुद्धा त्यांच्या संशोधनाचा विस्तृत आवाका आणि त्याविषयीचे सखोल चिंतन यांचा प्रत्यय या संग्रहावरून निश्चितच येईल. अगदी प्रारंभीच्या कालातील 'गुजरातची व्यक्ती व स्थलनामे' किंवा 'पुणे जिल्ह्यातील यादवकालीन मंदिरे' अशासारख्या लेखांपासून 'द्वारका : परंपरा, आख्यायिका आणि इतिहास' येथपर्यंत अनेकविध निबंध यात आहेत. केवळ माहितीपर, अन्वयार्थ सांगणारे, शिलालेख, ताम्रपट, मूर्तिविज्ञान, प्रागितिहास अशा सर्व शाखांना स्पर्श करणारे असे जे तेहतीस निबंध आहेत, त्यांपैकी क्र. २७ व २८ हे विशेष वाचनीय आहेत. यामध्ये पुरातत्त्व आणि परंपरा याविषयीचे तत्त्वचिंतन वाचावयास सापडते. भारतीय पुरातत्त्वाचा विस्तार आणि त्याच्या प्रगतीचे टप्पे यांचा एक आलेखच या ग्रंथाद्वारे वाचकांच्या डोळ्यासमोर उभा राहतो.

Prehistory in India
Munshiram Manoharlal , New Delhi, 1977
Pp. 120, Illustrations 45, Rs. 55–00

प्रागैतिहासिक पुरातत्त्व हा प्रा. सांकलिया यांच्या अत्यंत आवडीचा विषय. आपल्या संशोधनकारकीर्दीच्या प्रारंभापासूनच त्यांनी या क्षेत्राकडे विशेष लक्ष पुरविलेले आहे. त्यामुळे या क्षेत्रातील सर्वश्रेष्ठ अधिकारी पुरुष हा मान त्यांना मिळालेला आहे. " Prehistory of India and Pakistan " ह्या आपल्या प्रचंड

ग्रंथराजात त्यांनी या आपल्या आवडत्या विषयाचा विस्तृत प्रपंच मांडलेला आहे. मात्र त्या ग्रंथात बिनचुकपणा आणण्यासाठी त्यांनी जागोजाग आधार दिले आहेत, तपशीलवार वर्णने दिलेली आहेत, नकाशे, आकृती यांची गर्दी केली आहे. त्यामुळे या विषयाच्या विद्यार्थ्याला हा ग्रंथ अतिशय उपयुक्त वाटला तरी सामान्य जिज्ञासू वाचकाला तो काहीसा क्लिष्ट वाटतो हे मान्यच करावयास हवे. प्रस्तुतच्या ग्रंथात भारतीय प्रागैतिहासिक पुरातत्त्वाविषयीचे त्यांचे सर्व ज्ञान व त्यांची सर्व मते त्यांनी अगदी नेटक्या पद्धतीने, थोडक्यात मांडलेली आहेत. त्यामुळे हा छोटासा ग्रंथ निश्चितच वाचनीय झालेला आहे. ग्रंथाचा आकार लहान असला तरी कोणताही महत्त्वाचा विषय त्याच्या आवाक्यातून सुटणार नाही याची खबरदारी घेण्यात आलेली आहे. प्रागितिहास म्हणजे नेमके काय, भूस्तरीय घडामोडींचा अन्वयार्थ कसा व कशासाठी लावावयाचा, हत्यारांचे प्रकार, पुरातत्त्वज्ञांनी कल्पिलेली विविध 'युगे' यांची समग्र माहिती येथे आहेच. त्याशिवाय, या संशोधनात ज्या नव्या जाणीवा उत्पन्न झाल्या आहेत, त्यांचेही विवेचन वाचावयास मिळते. मुख्यतः आपल्या अध्ययनाचा, वर्गीकरणाचा प्रमुख पाया केवळ दगडी हत्यारांचे आकार व प्रकार हेच न समजता त्या त्या समाजाला किंवा काळाला लाभलेली आर्थिक बैठक कोणती, त्या समाजाची अर्थव्यवस्था कशा प्रकारची होती हे समजून घेणे अत्यावश्यक आहे. ही जाणीव म्हणजे एक वैचारिक क्रान्तीच म्हणावयास हवी. आपल्या या सर्व विवेचनात ठिकठिकाणची साम्यस्थळे, परदेशातील विविध दाखले देऊन प्रा. सांकलिया यांनी आपले विवेचन विस्तृत पायावर उभे केले आहे.

Pre–historic Art of India
Vikas Publishing House, New Delhi, 1978
Pages 109, Ills, 27, Rs. 75-00

भारतीय प्रागितिहासाविषयी लिहिणाऱ्या पिगट्, गॉर्डन, आल्चिन यां सारख्या लेखकांनी 'प्रागैतिहासिक कला' या नावाचे प्रकरण आपल्या ग्रंथात समाविष्ट केलेले दिसते. पण त्यात मुख्यत्वे, डोंगर-कपाऱ्यांवर अथवा नैसर्गिक गुहांतून दिसणाऱ्या चित्रकामाचीच चर्चा आढळते. 'प्रागैतिहासिक भारतीय कला' या नावाने प्रसिद्ध केलेल्या आपल्या ग्रंथात श्री. जगदीश प्रसाद गुप्ता यांनीही केवळ चित्रकलेचाच परामर्ष घेतला आहे. प्रस्तूत ग्रंथाचे वैशिष्ट्य असे की 'कला' कशाला म्हणावे यासंबंधी एक निराळाच विचार लेखकाने आपल्यासमोर मांडला आहे. कलेची त्यांनी दिलेली व्याख्या आत्मनिष्ठ आहे असे म्हणण्याचा मोह काही टीकाकारांना होईल यात शंका नाही. कारण ते म्हणतात की, " ज्या ज्या ठिकाणी प्रमाणबद्धता, समता (Symmetry) आणि घडवणुकीतील नाजुकपणा किंवा सफाई प्रत्ययाला येईल त्या त्या ठिकाणी कलेचे अस्तित्व आपण पत्करावयास पाहिजे. " भारतीय विचारवंतानी पुढच्या काळात कलेची जी षडांगे

मानली आहेत, त्यांच्याशी या विचाराचा धागा जुळतो. या षडांगामध्ये रंगयोजना, लावण्य, सादृश्य, याबरोबरीने प्रमाण, वर्णिकाभंग (रेषेतील सफाई) आणि भावदर्शन यांचा समावेश आहे. हा भाग सोडून दिला तरी लेखकाचे मुख्य जे म्हणणे, की आपण केलेली वस्तू डोळ्याला चांगली दिसावी ही धडपड जेथे जेथे स्पष्टपणे प्रतीत होते तेथे तेथे कलाकृतीच्या निर्मितीला प्रारंभ आला आहे असे समजावे, त्याच्याशी सहज सहमत होता येईल. त्यामुळे काही अश्मयुगीन आयुधांनाहि त्यांनी कलाकृती असे संबोधले आहे.

खापरांवरील नक्षीकाम आणि चित्रकाम, मातीच्या आणि हाडांच्या बाहुल्या, मणी अशा सर्व वस्तूंना प्रस्तुत चर्चेत स्थान मिळाले आहे ते कलेची अशी विस्तृत व्याख्या स्वीकारल्याने. ह्या व्याख्येविषयी वाद करणे शक्य असले तरी ती स्वीकारल्यामुळे त्या त्या समाजांच्या सौंदर्यदृष्टीविषयी एक निराळाच साक्षात्कार घडतो हे मान्यच करावयास हवे. तिच्या विविध अंगांचे अध्ययन करणारांच्या दृष्टीने तितकाच महत्त्वाचा म्हणता येईल असा दुसरा भाग म्हणजे सिंधू-संस्कृतीच्या कलाकृतींचा लहानमोठी खेळणी, बाहुल्या किंवा मूर्ती या सुटे अवयव एकत्र जोडून (बांधून) घडवावयाच्या आणि हे अवयव हालते ठेवण्याची व्यवस्था करावयाची हे या कलाकारांचे विशेष तंत्र आहे. अन्य कोणत्याहि समकालीन, पूर्वकालीन अथवा उत्तरकालीन संस्कृतीत या तंत्राचा वापर करण्यात आलेला दिसत नाही असे लेखक सांगतात. याच्या जोडीला नेहमीच्या पद्धतीने शिलाचित्रांचा, मुद्रा-मुद्रिका यांचाहि परामर्ष घेऊन प्रा. सांकलिया यांनी या अज्ञात कालखंडातील कलाकृती आणि त्या समाजांच्या कलाविषयक जाणीवा यांचे निराळेच दर्शन प्रस्तुत ग्रंथाद्वारे घडविले आहे.

Dhavalikar M. K.
Masterpieces of Indian Terracottas
Taraporewalla and Sons (Pvt) Ltd. Bombay, 1978
Pages 66, Plates 100, Rs. 99–00

माणसाच्या सर्जनशीलतेचा आविष्कार ज्यातून अतिशय सोईने करता येतो ते माध्यम म्हणजे माती–किंवा चिखल. आपल्या मनाप्रमाणे अगदी सहजगत्या पाहिजे तसा आकार चिखलाच्या गोळ्याला देता येतो. त्यामुळेच की काय, अगदी प्राचीन काळापासून निरनिराळ्या संस्कृतीत व समाजात या कलेची चांगली जोपासना झालेली आहे. भारतातील प्राचीन समाज अर्थातच या नियमाला अपवाद नाहीत. खेळणी, देवदेवतांच्या मूर्ती, पूजेसाठी अथवा शोभेसाठी तयार केलेल्या दम्पती–मूर्ती आणि विशेषत: स्त्रीमूर्ती यांची निर्मिती येथे फार मोठ्या प्रमाणावर झाली. चिमटीने नाक, ओठ, वर उचलून, नखाने डोळ्यांच्या खाचा तयार

करून, चिखलाचे त्या त्या आकाराचे गोळे वा पट्ट्या अवयवांच्या, दागदागिन्यांच्या जागी चिकटवून आणि सर्वात शेवटी पक्क्या साच्यात चिखल दाबून मूर्ती काढून ह्या कलाकृती तयार केलेल्या आहेत. बहुतेक ठिकाणांच्या उत्खननातून अशा शेकडो मृण्मूर्ती मिळालेल्या आहेत. या सर्वांमधून प्रादेशिक आणि कालिक वैशिष्टय दृष्टोत्पत्तीस येतातच. शुंग कालामधे मृण्मूर्ती बनविण्याच्या कलेचा विशेष उत्कर्ष झाला. या काळातील दंपती शिल्पे अतिशयच सुंदर आहेत. गांधार देशात चवथ्या शतकात सुबक मूर्ती घडवीत गुप्त काळात विटांवर नक्षीकाम व मूर्तीकाम करण्याची पद्धत प्रचलित झाली. या सर्व स्थित्यंतरांचा व गुणविशेषांचा डॉ. ढवळीकर यांनी प्रास्ताविकात सुरेख परिचय करून दिला आहे. भारतीय कलेच्या अभ्यासकांना हा ग्रंथ खचितच संग्राह्य वाटेल.

Chitnis, K. N.
Social Economic Aspects of Medieval India.
R. K. Chitnis, Pune, 1979, (Library Edition Rs. 50/–
and Students' Edition Rs 35/–) Pages 516, illustrations 11.

प्रा. चिटणीस यांनी प्रस्तुत ग्रंथासाठी निवडलेल्या विषयाचा आवाका बराच विस्तृत आहे आणि कालमर्यादाही मोठी आहे. इ. स. १००० ते इ. स. १८०० अशा आठशे वर्षांच्या काळातील भारताच्या आर्थिक व सामाजिक जीवनाचा परिचय त्यांनी करून दिलेला आहे. ग्रंथाचा हेतू केवळ माहितीपर नाही तर या क्षेत्रात होत गेलेल्या उत्क्रांतीच्या प्रेरणा व परिणाम यांचे साधार विवेचनहि प्रा. चिटणीस यांनी केले आहे. प्रारंभीच्या दोन प्रकरणात 'अर्थशास्त्रावरील' (सध्याच्या भाषेत राज्यशास्त्रावरील) मुसलमानी आणि हिंदू विचारवंतांचे तत्त्वज्ञान थोडक्यात दिलेले आहे. पुढील चर्चा या प्रकरणांमुळे सुबोध होते. यापुढे ओळीने उद्योग, व्यापार, गुलामगिरी, शिक्षणव्यवस्था, स्त्रियांचे स्थान, पतपेढ्यांची व्यवस्था अशा विषयांचे विवेचन आढळते. ह्यात, उत्तर भारत, दख्खन आणि दक्षिण भारत अशा मुख्य भूप्रदेशांच्या आधारेच माहितीची मांडणी केलेली आहे. ह्या ग्रंथाच्या प्रतिपादनात मुख्य सूत्र आढळते ते असे की हिंदू व मुसलमान ह्या दोन समाजात सामान्यपणे समजतात तसा केवळ संघर्षच नव्हता, तर आचारविचारांची सतत देवघेव चालू होती. ही देवघेव हेतूपुरस्सर नसली तरी स्वाभाविक आणि म्हणून अटळ होती. लेखकाचे मुख्य म्हणणे, 'आठशे वर्षापूर्वीची स्थिती आणि एकोणिसाव्या शतकातील दोन्ही समाजांची स्थिती यात महदंतर पडले होते, (पृ. ४५१) आणि याच दिशेने वाटचाल चालू राहिली असती तर या समाजांचा मिलाफही झाला असता अशा निष्कर्षाप्रत लेखक आलेले असले तरी, या दोन समाजांच्या परस्परसंबंधातील मूळ दुखणे म्हणजे सहिष्णुतेचा अभाव, त्याकडे त्यांनी डोळेझाक केलेली नाही. म्हणूनच या काळातील अस्तिपक्षी प्रेरणांचा शोध घेण्याचा डॉ. चिटणीस यांचा यत्न सफल झालेला आहे.

Summaries

1. 'Jaina Religion and Indian Culture' by S. A. Dange

The paper traces the gradual development of researches and studies in Jainism especially its relationship with earlier and contemporary traditions. These latter refer to the philosophic concepts, organisational or sectarian matters, matters of rituals etc. On the basis of these studies the author comes to the conclusion that Jainism is very much a part and parcell of Hindu–Indian–tradition and can be properly understood only as such. A detailed and extensive bibliography accompanies the paper.

2. ' Jaina Sculpture and Architecture, by M. S. Mate.

Studies in the monumental and plastic art fostered by the various sects of the Jainas started as early as the first quarter of the nineteenth century. Through explorations and excavations, complexes of rock–cut temples and monasteries, structural temples and a vast amount of sculpture have been brought to light and studied. The paper gives a brief introduction to all these and then mentions various problems of style and chronology arising out of these. Accompanied by extensive bibliography.

3. ' Jaina Painting ' by Kamal Chavan

Murals, paintings on cloth ' patas ', palm–leaf and on paper, executed for the Jainas have become available to the scholarly world mainly during the last fifty years. The most celebrated of these are the productions of the ' Western Indian School. ' Problems of patronage, origins and development of various schools, sub-schools etc, are discussed in this paper with the help of a detailed bibliography.

4. ' Jaina Inscriptions ' by : Shobhana Gokhale

A large number of epigraphs (stone inscriptions, copper-plates and dedicatory plates on images) have been noted which speak of Jaina establishments and sects. These mostly record donations by kings and merchant-princes. References ocurring in these records throw a good deal of light on contemporary

religious, social and economic conditions and very often provide valuable clues for the reconstruction of political history as well.

5. **' Dnyanabdhitarang-a reconsideration'** by V. L. Manjul.

' Dnynabdhitaranga ' is a Marathi critic of Advait Vedant composed in 1708. The Bhandarkar Oriental Research Institute Pune has recently acquired two manuscript copies of the book. The author has, after comparing all the available manuscript copies come to the conclusion that uncertainty prevails as to the original title by which the book was known, the number of verses it contained and abave all its authorship.

6. **'Rajawade and Panini,'** by S. G. Tulpule

Rajawade lauds Panini as ' Bhagawana ', follows many of his forms and terms but while preparing his own gramatical works – especially the one on the grammer of Jnyaneshvari – Rajawade has adopted a historical approach which was foreign to Panini. Rajawade lays great emphasis on etymology and historical evolution.

7. **'The progress in the study of Bakhars'**, by R. V. Herawadkar

The ' Bakhars' still continue to form an important source of the reconstruction of Maratha history. The author traces how the outlook of researchers towards this source underwent various changes – from blind acceptance to blind rejection and then qualified acceptance. Various stages in the collection and interpretation of the Bakhar literature are enumerated.

8. **A glimpse into Shivaji's Administration of Justice**, by G. H. Khare.

Shivaji was basically a just ruler and took every precaution to see that no injustice was perpetrated. He was very strict in the dispensasion of justice and punishments. However, considerations of a social or politicul nature sometimes intervened and one finds that even Shivaji had to temper his dispensasion by higher political considerations in his early days.

卐 卐 卐

५५८

9. **Setubandhani Gita tika, by Shri Vishnubova Brahmachari,** by V. Y. Kulkarni.

Vishnubova Brahmachari was a well known thinker of the last century in Maharashtra. He had written and published in Marathi a critic of the Gita. The Bova is well aware of his predecessors and refers to them and their views often enough. However, he is greatly influenced by the advancement of physical sciences and the contemporary political and religious enviorns. The auther claims that this is the earliest attempt to interpret the preachings of Gita on the basis of modern rationalism.

10. **' Vishvarupa in Bhagavadgita '** by Usha Ranade

This is a comparative study of the paintings of the ' Vishvarupa ' described in the eleventh canto of the Gita, executed in the manuscripts of the 18th century in the Deccan. The author states that the ' Vishvarupa ' has so many aspects and facets that the imaginative powers of the artists have been stretched to the utmost and sites various examples to indicate how only a partial representation was possible. It is claimed that one type approximates to the greatest possible degree with textual descriptions.

11. **' Ayurvedic Divinities–Vedic and Puranic '** by Ganesh Thite.

Ancient authorities on Ayurveda treated certain deities as responsible for causing certain diseases or epidemics while others were supposod to be having powers to cure them. These deities were drawn from folk religion, vedic pantheon as well as Puranic class of divinities and were assigned roles which might or might not have any connection with their original forms.

12. **Identification of some Rgvedic rivers in Afghanistan '** by Devisingh Chauhan.

The author has attempted to locate a number of rivers mentioned in the Rgveda in modern Afghanistan. Apart from details of geographic features he relies heavily on linguistic analysis and phonetic equivalences.

भारत इतिहास संशोधक मंडळ त्रैमासिकासंबंधी
केंद्र शासनाच्या नियमानुसार द्यावयाची माहिती
(१९५६ चे नियम ८ नमुना ४)

१) प्रकाशन स्थळ : भारत इतिहास संशोधक मंडळ,
१३२१ सदाशिव पेठ, पुणे ४११०३०.

२) प्रकाशन काळ : त्रैमासिक (सध्या वार्षिक)

३) मुद्रकाचे नाव, राष्ट्रीयत्व व पत्ता : म. बा. जोशी, बी. ए.
भारतीय, २७ बुधवार पेठ, पुणे ४११००२.

४) प्रकाशकाचे नाव, राष्ट्रीयत्व व पत्ता : डॉ. चिं. ना. परचुरे,
भारतीय, १३२१ सदाशिव पेठ, पुणे ४११ ०३०.

५) संपादकाचे नाव, राष्ट्रीयत्व व पत्ता : डॉ. म. श्री. माटे,
भारतीय, १३२१ सदाशिव पेठ, पुणे ४११ ०३०.

६) मालक व पत्ता : भारत इतिहास संशोधक मंडळ,
१३२१ सदाशिव पेठ, पुणे ४११०३०

मी, चिटणीस प्रगट करितो की, माझी माहिती व विश्वास याप्रमाणे वर दिलेला तपशील अचूक आहे.

दि. २७-४-१९७९

चिं. ना. परचुरे
(चिटणीस)